سہ ماہی

تاریخ

۴۹

خصوصی گوشہ: تاریخ اور قانون

ایڈیٹر

ڈاکٹر مبارک علی

مجلس ادارت

ڈاکٹر سیّد جعفر احمد، ڈاکٹر روبینہ سہگل، جناب اشفاق سلیم مرزا،
پروفیسر ساجدہ وندل، پروفیسر پرویز وندل، ڈاکٹر انور شاہین،
ڈاکٹر غافر شہزاد، ڈاکٹر ریاض احمد شیخ

بیرون پاکستان: پروفیسر ہربنس مکھیا (ہندوستان)، ڈاکٹر گیانندرا پانڈے (امریکہ)،
پروفیسر امتیاز احمد (ہندوستان)، ڈاکٹر حسن نواز گردیزی (کینیڈا)،
ڈاکٹر خضر انصاری (برطانیہ)، ڈاکٹر سارا انصاری (برطانیہ)،
ڈاکٹر کامران اصدر علی (امریکہ)، ڈاکٹر طاہرہ خان (امریکہ)

تاریخ پبلیکیشنز، لاہور

جملہ حقوق بحق ادارہ محفوظ

خط وکتابت (برائے مضامین)
بلاک ا،اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ
فون: ۰۴۲۔۳۶۶۶۵۹۹۷
ای۔میل:mubarakali21@yahoo.com

اہتمام : **تاریخ پبلیکیشنز**
بک سٹریٹ 39-مزنگ روڈ لاہور، پاکستان
کمپوزنگ : فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز : سید محمد شاہ پرنٹرز، لاہور
سرورق : نین تارا
تاریخ اشاعت : مارچ 2014ء
قیمت فی شمارہ غیر مجلد: -/320 روپے
قیمت فی شمارہ مجلد : -/400 روپے

تقسیم کار

فکشن ہاؤس: بک سٹریٹ 68-مزنگ روڈ لاہور،فون:042-37249218-37237430
فکشن ہاؤس:52,53 رابعہ سکوائر حیدر چوک حیدر آباد،فون:022-2780608
فکشن ہاؤس: نوشین سنٹر،فرسٹ فلور دوکان نمبر 5 اردو بازار کراچی،فون:021-32603056

فکشن ہاؤس
● لاہور ● حیدر آباد ● کراچی
e-mail: fictionhouse2004@hotmail.com

مضامین

...... مقبول لطائف اور سیاسی تاریخ:
اکبر، بیربل اور ملا دو پیازہ کے حوالے سے ایک مطالعہ
سی۔ایم۔نعیم/ترجمہ: ڈاکٹر انور شاہین 5
...... اشرافیہ کا شکار حکمت عملی اور پاکستان کی زرعی ترقی میں علاقائی تفریق
حمزہ علوی/ترجمہ: ڈاکٹر ریاض احمد شیخ 44
...... سر بارٹل فریئر اور نظریہ تاریخ شناس — ڈاکٹر سید جعفر احمد 78
...... وطن گم گشتہ اور شناخت کی تلاش — رؤف نظامانی 83

خصوصی گوشہ

☆...... ابتدائیہ 91
...... تاریخ، اوّلین آئین اور تعزیرات — اشفاق سلیم مرزا 93
...... قانون کی بالادستی — ڈاکٹر مبارک علی 145
...... قانون کی مزاحمت — ڈاکٹر مبارک علی 150
...... ہمارا موجودہ عدالتی ضابطۂ کار — سردار عظیم اللہ خاں 155

......اطلاعات کی فراہمی اور ریاست	ڈاکٹر توصیف احمد	161
...... قانون سازی میں بیوروکریسی کا کردار	غافر شہزاد	181
...... سماجی قوانین کا ارتقاء	ڈاکٹر ریاض احمد شیخ	193
...... بین الاقوامی قانون اور سول نافرمانی	ڈاکٹر مطاہر احمد	207
...... فوکو کے نقطہ نظر سے تاریخ: قوت اور قانون کا سہہ رُخی تعلق	عرفان ملک	214

مقبول لطائف اور سیاسی تاریخ

اکبر، بیربل اور ملا دوپیازہ کے حوالے سے ایک مطالعہ *

سی۔ایم۔نعیم

ترجمہ: ڈاکٹر انور شاہین

شدید سردیوں کی ایک رات جب اکبر اور اس کا ہم ذوق مصاحب بیربل قلعہ آگرہ میں آرام فرما رہے تھے، ایک غریب برہمن کو ان کے سامنے پیش کیا گیا اس نے اپنی حالتِ زار بیان کر کے مدد کی استدعا کی۔ اکبر نے کہا 'میرا خیال ہے کہ برہمن کمال کے کام کر سکتے ہیں۔ کیا تم جمنا میں اتنے اندر تک جا سکتے ہو کہ پانی تمہاری ٹھوڑی تک آ جائے اور پھر تم رات بھر یونہی کھڑے رہو؟ اگر تم یہ کام کسی کی مدد کے بغیر کر سکتے ہو تو میں تمہیں ہر وہ چیز دے دوں گا جس کی تمہیں حاجت ہے۔' اگلے دن جب دربار لگا تو اکبر نے برہمن کے بارے میں استفسار کیا۔ اس کو بتایا گیا کہ وہ اپنے اجر کا انتظار کر رہا ہے۔ 'اسے اندر لاؤ میں

---

* گمنام قسم کے مقبولِ عام قصے اور دوسرا لوک ادب ہمیں سیاسی تاریخ کو سمجھنے میں معاون ہو سکتا ہے، اگر ہم اس مواد کو سیاسی حالات پر کیے گئے تبصرے کی کوئی قسم نہ گردانیں۔ لوک کہانیاں ایک نوع کی تاریخ بھی ہیں یہ محض عوامی تخلیق کے نمونے ہی نہیں، بلکہ مختلف النوع روایات اور تناظرات کے اندر چھپے متنوع اثرات پر مرکوز عملیے بھی ہیں۔ (مصنف)

Naim, 'Popular Jokes and Political History: The Case of Akbar, C.M. Birbal and Mulla Dopiyaza', *Economic and Political Weekly*, June 17, 1995, pp.1456-1464

اس سے سوال کرنا چاہوں گا۔' یہ حکم دیا گیا۔ جب اسے لایا گیا تو اکبر نے اس سے پوچھا: 'ایمانداری سے بتاؤ، تم نے کس طرح اس حال میں پوری رات گذاری؟' وہ بولا: 'جناب عالی! میں دربار میں محل کے نیچے جب کھڑا تھا تو میں نے ایک کھڑکی میں روشنی دیکھی۔ میں نے اپنی نظر اس پر جمالی اور اس طرح اپنے آپ کو گرم رکھا۔' 'آہا' اکبر نے جواب دیا: 'گویا تم نے خود کو محل کی روشنی کی مدد سے گرم رکھا۔ لیکن تمہیں ایسا تو نہیں کرنا تھا، اور یوں اس کو محل سے نکال دیا گیا۔ وہ باہر نکلتے وقت بیربل سے ٹکرا گیا۔ جب بیربل کو خبر ہوئی کہ اکبر نے کیا کہا ہے تو اس نے برہمن کو چند ہدایات دیں اور خود دربار کی طرف چلا گیا۔

اسی دن پچھلے پہر شہنشاہ اور اس کے قریبی ساتھی جنگل میں شکار کھیلنے گئے تو اچانک انہوں نے ہوا میں دھواں اٹھتا دیکھا وہ تحقیق کرنے پہنچے تو پتہ چلا کہ ایک آدمی نے اونچے درخت کے نیچے آگ جلا رکھی ہے۔ آگ سے عین اوپر بہت اونچائی پر ایک برتن درخت کی شاخ سے لٹکا ہوا تھا۔ 'تم کیا کررہے ہو؟' اکبر نے پوچھا۔ 'جناب ذرا چاول پکار ہا ہوں۔' اکبر کی ہنسی چھوٹ گئی اور بولا: 'احمق کہیں کے تمہاری آگ تو ادھر زمین پر ہے اور ہانڈی اوپر درخت پر کیوں رکھ دی ہے؟ اس سے تمہارا کیا بھلا ہوگا؟' بیربل آگے بڑھا اور بولا: 'شہنشاہ معظم! یہ وہی بے چارہ برہمن ہے جسے آپ نے اپنے محل کے دریچے کی روشنی سے خود کو گرم رکھنے کا ملزم ٹھہرایا تھا، یقیناً اگر وہ ایسا کرسکتا تھا تو اب وہ اپنی ہانڈی بھی پکا سکتا ہے۔' اکبر نے محسوس کیا کہ اب وہ لاجواب ہو چکا ہے چنانچہ اس نے برہمن کو ایک معقول انعام دیا۔

یہ تو میری زبانی ایک کہانی ہے جس کو میں نے اپنے بچپن میں سنا تھا۔ اسی طرح کی بے شمار کہانیاں بچوں کو رات میں سنائی جاتی ہیں۔ ان سب میں بیربل ہمیشہ کوئی حاضر جوابی کا چٹکلہ یا وضاحت پیش کرتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک ناممکن صورتِ حال کو اپنے حق میں موڑ لیتا ہے، جبکہ وہ اپنے آقا اکبر کا تمسخر بھی اُڑاتا ہے۔ ان کہانیوں کے سنانے والے اَن پڑھ مسلم عورتیں و مرد ہوتے تھے بعد ازاں میں نے ان کہانیوں کو کتابوں میں دہرایا جاتا دیکھا جب

کہ فٹ پاتھوں پر بکنے والی سستی کتابوں میں تو ایسی بہت سی کہانیاں ہوتی تھیں۔ اردو اور ہندی میں مطبوعہ یہ کہانیاں آج بھی بکثرت ملتی ہیں۔ ذیل میں 'بیر بلانہ'(Birbaliana) میں شامل مواد کے تنوع اور وسعت کی چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔[۱]

ایک دن شہنشاہ نے بیر بل سے دو سوال کیے جن کا جواب اسے ایک ہی جملے میں ادا کرنا تھا۔ سوالات تھے۔ 'برہمن کیوں پیاسا، گدھا کیوں اُداسا؟'

بیر بل نے فوراً جواب دیا۔ 'لوٹا نہ تھا۔' یعنی اس نے لفظ 'لوٹا' کو ذو معنی انداز میں بولا۔ اس لفظ نے بطور اسم پہلے سوال کا جواب دیا کہ برہمن کے پاس چونکہ برتن (لوٹا) نہیں تھا اس لیے وہ پیاسا تھا۔ جبکہ بطور فعل اس نے دوسرے سوال کا جواب دیا کہ گدھا اس لیے اُداس تھا کہ وہ کچھ عرصے سے زمین میں لوٹ پوٹ نہیں ہوا تھا۔

دوسری قسم کی چیلنج والی کہانیاں وہ ہیں کہ جن میں شہنشاہ اکبر نظم کا آدھا مصرعہ بیر بل کو دیتا ہے جس میں اسے دوسرا مصرعہ لگا کر مختصر سی نظم پوری کرنی ہوتی تھی اس چیلنج کو 'سمسیا پورتی' کہا جاتا تھا یعنی کسی مسئلے کو حل کرنا یا خلا کو پورا کرنا۔ سنسکرت اور اس کی ہم نشیں زبانوں کے علاوہ دوسرے چند علاقوں میں بھی یہ ایک بہت مقبول قسم کا ادبی تفریحی کھیل ہے۔[۲]

ایک بار بادشاہ اپنے محل کی کھڑکی میں بیٹھا گلی کے منظر سے لطف اندوز ہو رہا تھا جب اس نے ایک نوجوان عورت کو دیکھا جو کہ سر پر بہت ہی چھلکتا ہوا مٹکا لے کر جا رہی تھی اکبر حیران ہوا کہ پانی مٹکے سے باہر کیوں چھلک رہا ہے؟ پھر اس نے خود ہی اس کا جواب تلاش کر لیا کہ چونکہ مٹکا اٹھانے والی عورت بہت نوعمر اور نازک ہے اس لیے پانی چھلک رہا ہے اس لیے اس نے ایک مصرعہ بھی موزوں کیا۔ بعد میں اس نے بیر بل کو سمسیا پورتی کے لیے وہی مصرعہ دیا۔ ایک لمحے کو تامّل کیے بغیر اس نے ایک نظم پڑھی جس میں کہا: جوانی کے نشے میں چُور، ایک دوشیزہ کنوئیں سے پانی بھرنے گئی۔ جونہی اس نے بھاری ڈول باہر کھینچا اس

کی تنگ انگیا کا ایک ٹانکا ٹوٹ گیا۔اس سے وہ بے چین ہوگئی کیونکہ وہ اپنی شرم پر قابو نہ پا سکی چنانچہ پانی اس کی گاگر سے چھلکتا جارہا ہے۔اس سے بادشاہ بے انتہا خوش ہوا۔

اب کچھ لطیفے:

اکبر، اس کا بیٹا شہزادہ سلیم اور بیربل شکار پر گئے۔ دن میں گرمی بڑھنے لگی تو انہوں نے اپنے موٹے کوٹ اتار کر بیربل کو دے دیئے۔ پھر اکبر نے بیربل سے ازراہِ مذاق کہا 'لگتا ہے کسی گدھے پر وزن لادا ہوا ہے۔ بیربل نے کہا 'نہیں جناب عالی، یہ دو گدھوں کی طرح لگ رہا ہے۔' [۳]

ایک بار اکبر نے بیربل سے کہا کہ رات میں نے خواب میں دیکھا کہ 'میں شہد کے ایک گڑھے میں گر گیا ہوں پھر میں نے تمہیں دیکھا کہ تم غلاظت کے ایک گڑھے میں گر گئے ہو۔' بیربل نے فوراً ہی جواب دیا۔ 'ہے نا حیرت کی بات کہ میں نے بھی وہی خواب دیکھا اور جب ہم دونوں گڑھوں سے باہر نکلے تو پہلے میں نے جناب کو چاٹ چاٹ کر صاف کیا اور پھر جناب نے وہی خدمت میرے لیے انجام دی۔'

ایک دن اکبر نے بیربل سے کہا میں چاہتا ہوں کہ تم بیل کا دودھ لے کر آؤ۔ بیربل نے ایک دن کا وقت مانگا۔ پھر وہ اپنی بیٹی کے پاس گھر گیا اور اسے کچھ ہدایات دیں۔ اسی رات کے پچھلے پہر اکبر کی آنکھ ایک اونچی آواز سے کھلی کہ جیسے کوئی اس کی دریائے جمنا کی جانب کھلنے والی کھڑکی کے نیچے کپڑے دھو رہا ہو۔ ایک سپاہی کو حکم دیا گیا اور ملزم کو پکڑ کر بادشاہ کے حضور لایا گیا۔ یہ ایک نوجوان لڑکی تھی۔ 'تم اتنی رات گئے کیوں کپڑے دھو رہی ہو؟' اکبر نے کہا 'تم یہ کام دن میں کیا نہیں کر سکتی ہو؟' لڑکی بولی، 'میں سارا دن مصروف تھی اس لیے کہ میرے باپ نے ایک بیٹے کو جنم دیا تھا۔ اور صرف اب میں گھر سے باہر نکل سکی ہوں۔' اکبر نے بہت ناراض ہو کر کہا 'کیا مطلب ہے تمہارا، تمہارے باپ نے بیٹے کو جنم دیا ہے؟ کیا کبھی کسی نے ایسی بات بھی سنی ہے؟ تو لڑکی نے جواب دیا۔ تو شہنشاہ معظم! کیا کبھی

کسی نے سنا ہے کہ بیل نے بھی دودھ دیا ہو؟'

ایک بار اکبر اور بیربل جمنا میں کشتی کی سیر کر رہے تھے جبکہ بادشاہ ے ہاتھ سے سچے موتیوں کی ایک لڑی دریا میں جا گری۔ اکبر نے بیربل سے کہا، بیربل، مالا دے، (یعنی مجھے موتیوں کی لڑی دے دو، جس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا تھا 'ما، لا، دے' یعنی 'اپنی ماں لادو' بیربل نے چستی سے جواب دیا، 'جہاں پناہ، بہنے دو' (یعنی اس کو بہتے ہوئے جانے دو) جس کا یہ بھی مفہوم ہوسکتا تھا بہنیں دو یعنی 'اپنی بہنیں مجھے دو' بادشاہ خاموش ہوگیا۔

کیا ان سارے لطیفوں کا تاریخ میں درج شدہ کسی بھی واقعے سے تعلق بنتا ہے؟ میں صرف اس حوالے سے دو واقعات تک پہنچ سکا ہوں۔

اکبر نے بیربل سے کہا، 'میں نے دو مہینوں کو جوڑ کر ایک بنا دیا ہے۔' بیربل نے جواب دیا 'یہ عالیجاہ ہی کا کمالِ فن ہوسکتا ہے پہلے لوگ محض پندرہ دن چاندنی سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ اب تیس دن تک لطف لیں گے۔'

اس نے یہ حکم دیا کہ 'ہندی مہینے کی دوبارہ گنتی کا آغاز بجائے تیرہ تاریخ کے اٹھائیس تاریخ سے کیا جائے (جو کہ راجہ بکرم جیت کی ایجاد اور اختراع تھا) اس طرح سے ہندوؤں کے مشہور تہواروں کی تاریخ اسی اصول کے تحت طے کی جائے۔ لیکن اس حکم کو کبھی قبولیت حاصل نہیں ہوسکی۔ گر چہ اس ضمن میں فتح پور سے گجرات تک ایک طرف بنگال میں دوسری جانب فرامین جاری کر کے روانہ کر دیئے گئے تھے۔[۴]

اکبر نے بیربل سے کہا 'بیربل تمہیں میرا کلمہ پڑھنا چاہیے (یعنی میرا مذہب اختیار کرنا چاہیے) بیربل نے جواب دیا۔ 'عالیجاہ! میں تو پہلے ہی آپ کا کلمہ پڑھتا ہوں، میں وہ کلمہ نہیں پڑھوں گا جس سے میرا مذہب ختم ہوجائے۔'[۵]

اس طرح کی گفتگو کی بازگشت راجہ مان سنگھ کے فقروں میں ملتی ہے جو اکبر کا ازدواجی اعتبار سے بھتیجا اور غالباً اس کا سب سے بڑا جرنیل تھا۔ ایک بہت بے تکلف محفل میں اکبر

نے اس پر زور دیا کہ وہ اس کے حلقۂ ارادت میں شامل ہو جائے۔ مان سنگھ نے درشتگی سے جواب دیا، 'اگر ارادت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی اپنی جان قربان کرنے کے لیے آمادگی ہے، تو میں نے پہلے ہی اپنی جان اپنی ہتھیلی پر رکھ لی ہے، اس سے بڑھ کر کسی ثبوت کی کیا ضرورت ہے؟ البتہ اس کا مطلب کوئی اور ہے اور اس کا اشارہ عقیدے کی طرف ہے تو میں یقیناً ہندو ہوں، اگر آپ حکم دیں گے تو میں مسلمان ہو جاؤں گا۔ لیکن میں ان دو سے الگ کسی اور مذہب کے بارے میں نہیں جانتا۔' بدایونی کے مطابق، اس موقع پر یہ معاملہ ٹھنڈا پڑ گیا اور بادشاہ نے اس سے اس سوال کو کبھی نہیں اٹھایا۔[6]

ایک جگہ مجھے علم ہوا کہ مسلم اور ہندوؤں کے درمیان فرقہ وارانہ کشمکش سے بھی اکبر بیربل کے لطیفوں میں ایک نیا رنگ پیدا ہو گیا تھا۔ ان میں سے بیشتر لطیفے تو مغل حکمرانوں کے ہندو قصہ خوانوں کے لیے حقارت کا اظہار کرتے ہیں۔ خواہ قدرے احمق، قدرے کم عقل اور عمومی طور پر جارحیت پسند مسلم بادشاہ، کوئی بھی کرتب کرتا، اس کے چالاک ہندو درباری ہمیشہ اس سے بہتر کرتب ڈھونڈ لاتے۔ جیسے جیسے میں نے اکبر کے بارے میں زیادہ معلومات حاصل کیں، خصوصاً اس کی مذہبی انتخابیت، اس کا ہندو رزمیوں کا شوق، اس کا جزیہ اور زیارت کا ٹیکس جو فقط ہندوؤں پر لاگو ہوتا، معاف کر دینا، اس کا خصوصاً ممتاز راجپوتوں سے قریبی تعلق اور اس کی مسلم مذہبی زعماء سے اتھارٹی حاصل کرنے کی خوفناک لڑائی، جیسے موضوعات وہ تھے جو زیادہ پیچیدگی اختیار کر گئے تھے۔ وہ ایک ایسا بادشاہ تھا کہ جس نے اپنی غیر مسلم رعایا کے خلاف امتیازات کے خاتمے کے لیے بہت کچھ کیا تھا یہاں تک کہ اپنے متعدد ہم مذہب افراد سے دشمنی مول لے لی تھی اور پھر بھی وہ ان لطیفوں میں ہمیں اتنے خراب روپ میں نظر آتا ہے، جس میں ایک واضح طبقاتی دباؤ محسوس ہوتا ہے۔

جب سے فرائیڈ نے مزاح اور اس کے لاشعور سے تعلق کے بارے میں اپنی کتاب شائع کی ہے تو لطیفوں کو کچھ دبی ہوئی جارحانہ خواہشات کا اظہار سمجھا جانے لگا ہے۔ فرائیڈ

لکھتا ہے: 'لطیفے کسی شہوانی یا مخالفانہ جبلت، جس کے راستے میں کوئی رکاوٹ حائل ہوگئی ہو، کی تسکین ممکن بناتے ہیں۔ وہ اس رکاوٹ پر قابو پا کر ان ذرائع سے مسرت کا حصول ممکن بنا دیتے ہیں جو کہ رکاوٹوں کے باعث نا قابلِ رسائی ہو گئے تھے۔[7] تو کیا ہم ان قصوں کو فرائیڈ کی دی گئی جماعت بندی کے مطابق (Tendentious jokes) یعنی کسی خاص مقصد کے تابع لطیفے قرار دے سکتے ہیں جو کہ مغلوں کے خلاف ہندوؤں کے غم و غصے کا مظہر ہیں؟ لیکن پھر ہم عوامی دانش کے اعتبار سے یہ دیکھتے ہیں کہ اس غصے کا مرکز اکبر نہیں بلکہ اورنگ زیب ہونا چاہیے تھا۔ ایسا تو نہ ہوا۔ اورنگ زیب کو عمومی طور پر ناپسند ہی کیا گیا تھا لیکن اس کو نشانہ بنانے والے قصے/ لطیفے تو انتہائی کم ہیں۔[8]

دوسری جانب اگر ان لطیفوں کو دبی ہوئی جارحیت کا مظہر سمجھا جائے تو بدایونی اور کچھ بعد کے زمانے کے مسلم مصنّفین ایک بالکل ہی مختلف قسم کی کہانی سناتے ہیں۔ مثلاً، ملّا دو پیازہ کے چٹکلے جو اکبر ہی کے دربار کا ایک اور مبینہ مسخرہ تھا۔ عموماً ملاّ کی حاضر جوابی کا نشانہ دوسرے لوگ ہوتے تھے، لیکن بہت سے قصوں میں وہ اکبر اور بیربل کے قصوں سے زیادہ مہارت کا مظاہرہ کرتا ہے۔ اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ملّا حاضر جوابی کے ان مقابلوں میں راسخ العقیدہ اسلام کا حامی تھا۔ دو مثالیں دیکھیے۔

ایک بار بادشاہ اور ملاّ ایک باغ کی سیر کر رہے تھے کہ بادشاہ کی ہوا چل گئی۔ اس خفت پر قابو پانے کے لیے بادشاہ نے آسمان کو دیکھنا شروع کر دیا۔ ملّا نے بھی اپنا پیٹ دبایا اور ایک آواز نکالی پھر اس نے بھی اوپر دیکھنا شروع کر دیا۔ بادشاہ بھڑک اٹھا۔ 'آسمان پر کیا دیکھ رہے ہو، مجھے دیکھو۔' ملاّ نے جواب دیا۔ 'جہاں پناہ میں تو صرف یہ دیکھ رہا تھا کہ کس کی زیادہ اونچی گئی ہے۔' بادشاہ اس پر اور بھی زیادہ شرمندہ ہوگیا۔

ایک روز ایک برہمن عالم نے شہنشاہ کو بتایا کہ فجر کے وقت دو کوؤں کو یکجا دیکھنا بہت ہی نیک شگون ہے، بیربل بھی موجود تھا اس نے بھی اس بات کی توثیق کی۔ تاہم ملاّ نے

بادشاہ کے کان میں کہا کہ اس کو اس بات کی تصدیق بھی کر لینی چاہیے۔ اکبر نے بیربل سے کہا کہ اگر تم کبھی کسی صبح دو کووں کو اکٹھا دیکھو تو فوراً بتاؤ۔ ایک صبح بیربل بھاگا بھاگا گیا اور بادشاہ کو جگا دیا۔ بادشاہ خاصا جز بز ہوا، کیونکہ یہ تو سخت سردی کی صبح تھی لیکن پھر بھی وہ اس کے ساتھ ساتھ چلا اور محض ایک اکلوتا کوا اسے دیکھنے کو ملا اور دوسرا اُڑ گیا تھا، اپنے غصے پر قابو نہ پاسکنے کے باعث اس نے بیربل کو چند تھپڑ رسید کیے۔ اسی دن بعد میں ایک راجپوت شہزادی کو اکبر کے حضور شادی کی غرض سے پیش کیا گیا تو ملاّ نے دست بستہ آگے بڑھ کر عرض کیا۔ عالیجاہ! اگر آپ نے ان دو کووں کو دیکھا ہوتا تو آپ کو یہ کچھ نہ ملتا کیونکہ ہمیں پتہ ہے کہ جس نے ان کو دیکھا اس کو کیا حاصل ہوا۔ بیربل اس پر بے انتہا شرمندہ ہوا ہوگا۔

یہ کہنا تو بے کار ہے کہ بیربل کے مجموعے میں بھی ایسے قصے ملتے ہیں جن میں ملاّ کی شکست ہوتی ہے۔ چند مثالوں میں قصہ تو ہو بہو ہوتا ہے لیکن جیتنے والا مختلف ہوتا ہے جس سے تینوں کے اشتراک کا پتہ چلتا ہے۔ اس بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم ان مقبولِ عام لیکن گمنام قصوں میں اکبر کو ایک استفساری کردار میں دیکھتے ہیں۔ یہ استفسارات وہ دو بڑے مذہبی دھڑوں سے کرتا رہتا ہے۔ اس امر کو محض لطیفوں کے ذریعے منظرِ عام پر آنے والی مذہبی منافرت کہہ کر نہیں ٹالا جا سکتا۔ اس سوال کو زیادہ گہرائی میں جا کر کھوجنے کی ضرورت ہے۔

تین ہیروز پر ایک قریبی نظر

اکبر ۱۵۴۲ء میں پیدا ہوا اور ۱۶۰۵ء میں وفات پائی۔ اس کا باپ سُنّی ترک تھا، اس کی ماں شیعہ اور ایرانی تھی، وہ ایک ہندو راجہ کے گھر میں اس وقت پیدا ہوا، جب اس کا والد ہمایوں ایران فرار ہوتے ہوئے راستے میں قیام پذیر تھا۔ اگرچہ اسے اپنی سلطنت بالآخر مل گئی لیکن اس کے فوراً بعد ہی وہ انتقال کر گیا۔ اکبر اس طرح بہت ہی کم عمر (تیرہ سال چند ماہ) میں بادشاہ بن گیا۔ لیکن ۱۵۶۲ء تک وہ اپنے معاملات کا مالک بن چکا تھا۔ اس سال

اس نے اپنی متعدد راجپوت بیویوں میں سے پہلی بیوی حاصل کی جس نے کہ اسلام قبول نہیں کیا تھا۔ ۱۵۶۵ء میں اس نے ہندو رعایا پر لاگو جزیہ کا امتیازی ٹیکس ختم کر دیا تاہم تب تک وہ ایک مسلمان تھا جو فرض نمازیں بھی پڑھتا تھا اور مسلم مذہبی علما کے لیے بہت احترام کا مظاہرہ بھی کرتا تھا۔ اگلے عشرے میں وہ اپنے مسلم حکام کی فرقہ پرستانہ جنونیت سے بہت بیزار ہوتا چلا گیا اسے یہ بھی محسوس ہوا کہ اس میں سے چند حکام تو سلطنت کے خلاف بھی کام کر رہے ہیں۔ ۱۵۷۷ء میں اس نے مسلم علماء سے 'محضر' نامی فتویٰ حاصل کر لیا جس کے مطابق بادشاہ کے حکام معصوم یعنی خطا سے پاک تھے۔ چند علماء نے بہ امر مجبوری اس پر دستخط کیے تھے۔[9]

اس دوران اکبر دوسرے مذاہب کے بارے میں خاصا استفساری ہو چکا تھا۔ اس نے مختلف روایتوں کے عالموں کو جمع کیا کہ وہ اس کے سامنے مذہبی موضوعات پر بحث مباحثہ کریں۔ نتیجتاً اس نے مذہبی اعمال کا ایک انتخابی مجموعہ بنا لیا جس سے اس کی روحانی ضرورت پوری ہو سکتی تھی۔ وہ خود کو روحانی ماہر سمجھنے لگا حتیٰ کہ اس نے 'مرید' بنانے کا سلسلہ بھی شروع کر دیا۔ لیکن اس نے کوئی نیا مذہب شروع نہیں کیا تھا نہ ہی اس نے اپنے دربار کے کسی رکن کو تبدیلیٔ مذہب کے لیے مجبور کیا تھا۔ ایچ بلاچمین (H. Blochman) نے 'دینِ الٰہی' (The Divine Faith) کی جو اصطلاح ایجاد کی تھی ان کو ابوالفضل (روحانی) رہنمائی کے لیے قوانین قرار دیتا ہے۔ اس کو بھی بدایونی اور ابوالفضل کی تحریروں میں سب سے محض ۱۸؍ ایسے مرید (پیروکار) مل سکے تھے۔[10] ان میں سے صرف ایک شخص۔ راجہ بیربل۔ ہندو تھا۔

بیربل کا اصلی نام مہیش داس تھا۔ وہ بھٹ برہمن خاندان میں ۱۵۲۸ء میں کالپی کے قریب ایک گاؤں میں پیدا ہوا وہ بڑا ہو کر شاعری اور براج میں تصنیف کے پیشے سے لگ گیا اور یوں اس نے راجپوت درباروں میں اپنا نام پیدا کیا۔ یہ واضح نہیں ہے کہ اس کو اکبر کے

سامنے کون لایا تاہم ۱۵۶۳ء میں اکبر کے دربار میں بیر بل، اپنے پرانے سرپرست ریوا کے راجہ کی جانب سے سفارش لے کر پہنچ چکا تھا۔[۱۲] ابوالفضل نے اس کا نام ان افراد کی فہرست میں لکھا ہے جن کو دو ہزاری کمانڈر کا درجہ عطا کیا گیا تھا، لیکن اس کا ابتدا میں درجہ کیا تھا اس کے بارے میں کوئی خبر نہیں ہے۔ تاہم یہ بات متفقہ ہے کہ اس کا نام راجپوت درباروں میں 'برہما کاوی' تھا اور اس کا نیا نام اور رتبہ اکبر کا عطا کردہ تھا۔ بدایونی جو کسی طور بیر بل کو پسند نہیں کرتا تھا، یوں اس کا تعارف کرواتا ہے۔

شہنشاہ اپنی نوجوانی ہی سے دوسرے مذہبی فرقوں اور برہمنوں اور موسیقاروں کی صحبت میں رہنے کا خصوصی شغف اور رجحان رکھتا تھا جیسا کہ دوسرے ہندو بادشاہوں کا معمول تھا۔ اسی وجہ سے اس کے عہد کے شروع میں ایک برہمن موسیقار، گدائی برہمن داس نامی، جس کا کام ہی ہندوؤں کی تعریف کرتے رہنا تھا، اور اس کام کے لیے اس میں اہلیت اور ذہانت بھی موجود تھی۔ دربار میں آیا۔ شہنشاہ سے گفتگو کرنے اور اس کے مزاج کی کمزوریوں کا فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ آہستہ آہستہ ان کے قریب ہوتا گیا۔ حتیٰ کہ اس کو ایک اعلیٰ درجہ مل گیا اور اسے بادشاہ کے رازدار (معتمد) ہونے کا امتیاز بھی حاصل ہو گیا اور یہ تو تمہارا گوشت میرا گوشت، تمہارا خون میرا خون، والا معاملہ بن گیا تھا سب سے پہلے اس کو 'کب رائے' بمعنی شاعروں کا شہزادہ اور بعد ازاں راجہ بیر بل، یعنی 'نامور جنگجو' کا خطاب حاصل ہوا۔[۱۳]

ایس۔ ایچ۔ ہودیوالا (S.H.Hodivala) اس خطاب کی ایک دلچسپ وضاحت پیش کرتے ہیں:

'بیر بر (جس میں ویرا اورا کا معنی شامل نہیں ہے) بمعنی بہترین جنگجو کا خطاب کوئی عام نہ تھا۔ اس کی ابتدا یا وجہ ایک 'گداگر' بھٹ کہنا بھی واضح نہیں ہوتا۔ چنانچہ تجویز کیا جا سکتا ہے کہ اکبر نے اس کو ویمپائر کی پچیس کہانیوں، 'Vetala Panchavinshati' یا

'Baitai Pachisi' سے اخذ کیا ہو۔ اس مجموعے کی تیسری کہانی میں ویراوارا نامی ایک شخص بادشاہ کو اپنی خدمات پیش کرتا ہے اور اس کو غیر معمولی حد تک اونچی تنخواہ حاصل ہوتی ہے کیونکہ وہ اپنے آقا کے ساتھ اپنی وفاداری اور محبت کے ناقابلِ تردید ثبوت فراہم کرتا ہے۔[١٤]

یہ استدلال بظاہر قابلِ بھروسہ معلوم ہوتا ہے۔ اکبر ایران اور بھارت دونوں کے قصہ کہانیوں کے ادب کا شوقین تھا۔ اس نے اپنی تفریحِ طبع کے لیے سنسکرت کی کئی تصانیف کے ترجمے کروائے اگرچہ یہ مجموعہ اس کی ترجمہ شدہ کتابوں میں درج نہیں ہے، اکبر 'کتھا سرت ساگر' کے ایک پرانے فارسی ترجمے سے واقف تھا جس میں یہ قصہ شامل تھا زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اکبر راجہ وِکرم دتیا کو جانتا ہوگا، کیونکہ اس نے اکبر کو دیئے ہوئے کیلنڈر کو تبدیل کرنے کی ناکام کوشش بھی کی تھی۔ اکبر نے 'سنہاسن بتیسی' یا 'وکرم چارتر' کے ترجمے کا بھی حکم دیا تھا جن میں روایتی بادشاہ کی تعریف بہت ہی شاندار الفاظ میں کی جاتی تھی[١٥] غالبًا اس کو پتہ تھا کہ اس کا سب سے پہلا بڑا ہندو مخالف 'ہیمو' بھی ایک اور 'وکرم دتیا' بننے کا آرزومند تھا۔[١٦]

بظاہر بیربل کو اکبر کے دربار میں نہ صرف بطور شاعر بلکہ ایک وفادار قابلِ اعتماد مصاحب کے طور پر بھی شناخت ملی ویراوار تو Vetala (وتیالا) کی کہانی میں دو اعتبار سے قابلِ ذکر تھا۔ وہ اپنی زیادہ تر دیہاڑی کی اجرت خیرات میں دے دیتا تھا، اور جب ایک ایسا موقع آیا تو اس نے اپنے بیٹے کی زندگی بھی اپنے آقا کی عمردارز کرنے کے لیے قربان کردی[١٧] سخاوت اور آقا سے لگن کی یہ خصوصیات بیربل میں بھی موجود تھیں برج بھاشا کا شاعر، رائے ہول، جو کہ بیربل کا ہمعصر تھا، اکبر اور ان کے رفقا کی تعریف میں ایک Chhand رکھتا تھا۔ اس میں وہ بیربل سے جو خاص وصف منسوب کرتا ہے، وہ اس کی فیاضی ہے۔[١٨] ہم اس سے پہلے یہ توجہ دلا چکے ہیں کہ اکبر کا واحد ہندو مرید بیربل ہی تھا۔ شہنشاہ بھی بیربل سے کچھ کم لگاؤ نہیں رکھتا تھا۔[١٩] اس نے اپنے کمرے کے قریب

ہی بیربل کے لیے خصوصی مکان بنوایا۔ یہ اعزاز کسی اور درباری کو حاصل نہیں ہوا تھا۔ اسی طرح اکبر بادشاہ نے بیربل کے مختلف گھروں کو جو دورے کیے وہ بھی کسی کم اہمیت کے حامل نہیں تھے۔ ایک اور موقع پر اکبر نے ہاتھی کے نیچے کچلے جانے سے بیربل کو بچانے کی خاطر اپنی جان کا خطرہ مول لیا تھا۔ بدایونی کو بیربل سے جو شدید نفرت تھی، اس کی بڑی واضح وجہ اکبر کے دل میں بیربل کا خاص احترام ہونا تھا۔ یہ تو تمہارا گوشت میرا گوشت اور تمہارا خون میرا خون والا معاملہ تھا۔

۱۵۸۶ء میں یوسف زئی افغانوں کے خلاف ایک تباہ کن مہم میں جب بیربل مارا گیا تو اکبر کی تو جیسے دنیا لٹ گئی۔ اس نے دو دن تک کوئی کھانا پینا نہ کیا اور دربار میں اس کے سوگ کا حکم دیا۔ بدایونی کہتے ہیں: 'شہنشاہ معظم اکبر نے بیربر سے زیادہ کسی بھی ممتاز شخص کی موت کی اتنی زیادہ پرواہ نہیں کی تھی۔ اس نے کہا 'افسوس، وہ لوگ تو اس دورے میں سے اس کی نعش تک نہیں لا سکے کہ اس کو جلایا جا سکتا، لیکن بالآخر اس نے اپنے آپ کو اس خیال سے بہلا لیا کہ اب بیربر آزاد تھا اور دنیا کی ساری بندشوں سے بے نیاز تھا اور اب چونکہ صرف سورج کی کرنیں ہی اس کے لیے کافی تھیں، اس کو آگ میں جلا کر پاک کرنے کی ضرورت نہیں رہی تھی۔'[۲۰]

کچھ ماہ بعد یہ افواہ گردش کرنے لگی کہ شمالی پہاڑیوں میں بیربل کو زندہ دیکھا گیا ہے۔ اس کو بدایونی اس طرح بیان کرتا ہے۔ 'لوگوں نے اس کو شمالی پہاڑوں میں جوگیوں اور سنیاسیوں کے ساتھ نگرکوٹ میں دیکھا اور وہ چلتا پھرتا پایا گیا اور اس کا شہنشاہ معظم کو یقین تھا کہ اس (بیربل) جیسے شخص کے لیے جو کہ دنیا کی رغبتوں سے ناطہ توڑ چکا تھا، اس طرح فقیر کا لبادہ اوڑھ لینا غیر متوقع نہیں تھا اور یوسف زئیوں کے ہاتھوں جس بدبختی سے وہ شرمندگی سے دوچار ہوا تھا، اس سے بچ نکل کر اسے دربار کو لوٹ کر نہیں آنا چاہیے تھا۔

ایک افسر کو نگرکوٹ بھیجا گیا کہ معاملے کی تفتیش کرے۔ یہ پتہ چلا کہ یہ رپورٹ محض

بے کار کہانی کے سوا کچھ نہیں ہے۔'[۲۱]

ابوالفضل اور عبدالقادر بدایونی دو مخالف قطبوں کی طرح کے متضاد ہم عصر تھے۔ اوّل الذکر بیربل کو بالاحترام بیان کرتا ہے تو مؤخرالذکر اس کو 'حرامزادہ' کہتا ہے۔ لیکن دونوں میں سے کوئی بھی بیربل کی حاضر جوابی کا کوئی تذکرہ نہیں کرتا۔ عبدالرحیم خانخاناں کو اکبر کی جانب سے لکھے گئے ایک خط میں ابوالفضل بیربل کے نام سے پہلے پچیس بہت زبردست خطابات استعمال کرتا ہے، اتنے ہی وہ خانخاناں کے لیے لکھتا ہے ان میں اکثر تو بیربل کی روحانی بلندی اور بادشاہ کے بااعتماد مصاحب ہونے کی حیثیت کا تذکرہ کرتے ہیں لیکن بطور شاعر یا حاضر جواب شخص کے اس کی برتری کی جانب اشارہ کوئی خاص نہیں ملتا۔[۲۲]

میرے علم کے مطابق بیربل بطور حاضر جواب شخص کا سب سے پہلا اشارہ مغل دربار کے معززین کے بارے میں لکھی گئی اٹھارہویں صدی کی ایک سوانحی لغت 'مآثر الامرا' میں ملتا ہے۔ اس کا مصنف جو خود بھی ان میں شامل تھا، بتاتا ہے کہ 'بیربل کی عالی بختی ہی اس کو شہنشاہ کے دربار میں لے آئی جہاں اس کی شاعری اور حاضر جوابی (سخن سنجی و لطیفہ گوئی) نے اس کو بادشاہ کے بہت قریبی اور چنیدہ مصاحبین میں جگہ دلا دی۔ لیکن وہ جلد ہی ان سب پر بازی لے گیا۔ بادشاہ اکثر اس کو ایک دانشمند ساتھی (مصاحبِ دانشور) کہہ کر پکارتا تھا۔ بعدازاں اس مصنف کے مطابق راجہ بیربر دراصل اپنے وقت کے ان بے نظیر افراد میں سے تھا جن کو فیاضی کے سبب لوگ پہچانتے تھے۔ اس کے اشعار اور حاضر جوابی کے واقعات بہت مشہور ہوئے اس کے حاضر دماغی کے فقرے اور کہانیاں (لطائف و نکات) ہر کس و ناکس کی زبان پر ہیں'[۲۳] بالفاظ دیگر اکبر اور بیربل جیسے دو ہیروز کی موت کے ایک سو سال کے اندر اندر ان کی کہانیاں شمالی ہندوستان میں بہت معروف ہو گئیں۔

اس تکون کا تیسرا رکن ملّا دو پیازہ ہے۔ اکبر کے عہد کی کسی بھی تصنیف میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا۔ (صرف 'جو پیازہ' نام کی طرف ابوالفضل اشارہ کرتا ہے جو کہ بہت زیادہ

پیاز کو استعمال کر کے بنائی جانے والی گوشت کی معروف ڈش ہے) گزشتہ صدی (۱۹ویں صدی) کے اختتام پر ملاّ دو پیازہ کی زندگی اور لطائف پر مبنی متعدد کتابچے چھاپے گئے تھے۔ ۱۹۳۹ء میں مطبوعہ ایک مضمون میں حافظ محمود شیرانی نے ان کا جائزہ لے کر 'جعلی' قرار دے کر انہیں مسترد کر دیا۔[۲۴] شیرانی کے پاس فارسی زبان میں لکھا ایک مسودہ تھا جس میں بے شمار رنگ برنگی کہانیاں قصے، اور خطوط تھے۔ انہی میں ایک شخص، اشلاغی نامی، سے منسوب تحریر شدہ دو طویل ٹکڑے بھی تھے، جن میں اس نے خود کو ملاّ (دو پیازہ) کا فرزند اور شاگرد ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔

اشلاغی کے مطابق: ملاّ ہندوستان میں پیدا ہوئے لیکن وہ ۹۹۰ ہجری (بمطابق ۱۵۸۲ عیسوی) میں ایران چلے گئے۔ چھتیس سال بعد وہ جہانگیر کے عہد میں واپس آئے لیکن جلد ہی ۱۰۳۰ ہجری (۱۶۲۰ عیسوی) میں ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کا اصل نام عبدالمومن تھا، دو پیازہ کا نام انہوں نے خود اختیار کیا اور یہی نام معروف ہو گیا، شیرانی کے مطابق 'ہانڈیا' نامی جگہ جو وسطی ہندوستان میں ہے وہاں ملاّ کی قبر ہے۔ یہ دور افتادہ جگہ ان کے نام 'دو پیازہ' سے عجب مناسبت بھی رکھتی ہے کہ اس کا مطلب ہے 'کھانا پکانے کا برتن'۔ ان شواہد کی بنا پر شیرانی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ملاّ یقیناً کوئی تاریخی شخصیت ہوں گے۔ تاہم اس ثبوت کو صحیح نہ ماننے کے بھی کئی اسباب ہیں:

۱۔ اشلاغی کے بارے میں کوئی اور معلومات نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ یہ نام ہی عام نہیں ہے۔ نہ تو 'اشلاغ'، نہ ہی 'اشلاغی' کے لفظ کسی لغت میں پائے جاتے ہیں۔ اس کو سمجھنے کا واحد طریقہ اس کو 'شلاغ' سے ماخوذ سمجھنا ہے جس کا مطلب ہے 'سر کو پھاڑ کر کھول دینا' یہ بہت کمیاب لفظ ہے جو کہ 'فرہنگِ آنندراج' میں ملتا ہے۔ اس طرح اشلاغی کا مطلب ہوگا، 'وہ جو سر کو پھاڑ کھولنے میں ماہر ہو' یہ

فرضی تشریح اتنی دور کی کوڑی بھی محسوس نہیں ہوتی اگر ان میں سے کچھ قصوں کے شیعہ مخالف مناظراتی رنگ پر غور کیا جائے۔

۲۔ اشلاغی یہ بیان کرتا ہے کہ جب ملاّ ۱۵۸۲ء میں ہرات گئے تو وہ شاعر فصیحی (وفات ۱۶۳۲) کے مکان پر بھی گئے۔ فصیحی نے ان کو کچھ کھانے پینے کو نہ دیا، بلکہ یہ بہانہ کر دیا کہ اس کی بیوی گھر پر نہیں ہے۔ ملاّ نے اس پر تبصرہ کیا 'مہمان کو روٹی درکار ہے نہ کہ تمہاری بیوی کی......؟' یہ دراصل ایک گمنام لطیفہ ہے جو کہ حاضر جوابی کی کہانیوں کے ایک مجموعے میں شامل ہے جس کا مصنف ۱۵۳۲ء میں انتقال کر گیا تھا۔۲۶

۳۔ پندرہویں صدی کے کئی مسودات جو عبید ذکانی کے تحریر کردہ ہیں اور طنز و مزاح پر مبنی ہیں، ان میں 'تعریفاتِ ملاّ دو پیازہ' کے نام سے ایک سیکشن شامل ہے۔۲۷

حاضر جواب ملاّ فارسی روایات میں اکبر کے عہد سے قبل بھی موجود تھا۔ اس پر یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ عبدالمومن نامی شخص نے اپنا تخلص 'دو پیازہ' اسی وجہ سے اختیار کیا تھا۔ لیکن اس سبب سے وہ اکبر کے دربار کے قریب آ سکا تھا۔ اشلاغی کے بیان کردہ لطائف جن کا شیرانی نے حوالہ دیا ہے، ان میں کوئی بھی حوالہ اکبر کا نہیں ملتا۔ دراصل اشلاغی کے مطابق ملاّ نے اکبر کے عہد میں مایوسی کے عالم میں ہندوستان کو چھوڑ دیا تھا اور اگلے ۲۳ سال تک وہ یہاں واپس نہیں آیا، یہاں تک کہ اس کا انتقال ہو گیا۔

مندرجہ بالا نکات کی بنیاد پر ہم با آسانی یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ ملاّ کا کردار بیربل کے برعکس بالکل ہی فرضی ہے وہ ایک مزاحیہ شخص ہے جس کا سراغ ایران اور وسطی ایشیا کے لوک ادب میں بہت دور کہیں ملتا ہے اور جس کا تاریخی کردار 'اکبر' سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔

ہم اس امر پر یہ بحث ختم کرتے ہیں کہ یہ دو مزاحیہ شخصیات جن میں سے ایک تو تاریخ میں زیادہ جڑیں رکھتی ہے بمقابلہ دوسرے کے، دونوں ہی شہرت اور اپنے کام کے اعتبار سے برابر کی دیو مالائی حیثیت رکھتی تھیں۔ وہ بظاہر اکبر کو ایک دوسرے کے ساتھ مذاق اور عملی لطیفوں کی حریفانہ کوشش میں لگی رہتی تھیں۔ بلکہ اکثر تو ان کے تند و ترش جملے خود بادشاہ کو ہی نشانہ بناتے تھے۔ ان کے مسخرے پن کے قصے تقریباً اسی دور میں شمالی ہندوستان میں گردش کرنے لگے تھے یعنی جبکہ مغل حکمرانی کو قدم جمائے ہوئے سو سال گزر چکے تھے۔

اس سے قبل یہ بھی تجویز کیا گیا تھا کہ ملاّ اور بیربل دو مخالف فرقہ وارانہ گروہوں کے نمائندہ ہیں اور اکبر سے ان کی جو اپنی اپنی خفیہ دشمنی یا جو باہمی دشمنی تھی وہ اس کے نمائندہ ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ بھی بات نوٹ کی گئی کہ یہ مفروضہ بھی اطمینان بخش نہیں ہے کیونکہ اس سے اکبر اور اس کے اپنے اور متاخر عہد کے لوگوں کے درمیان شدید قسم کی خالص فرقہ وارانہ مخالفت کا اشارہ ملتا ہے۔ ظاہر ہے اس کے بعد کے زمانے میں پیدا ہونے والی فرقہ وارانہ تقسیم کی جانب راستہ بنتا ہے۔ دوئم یہ کہ اس سے تفریحِ طبع کی کہانیوں کو خالصتاً سیاسی تاریخ کے تناظر میں رکھا جاتا ہے اور ان کے اپنے کہانی ہونے کا تناظر پسِ پردہ چلا جاتا ہے۔ اب ہم ان دو پہلوؤں پر غور کریں گے۔

اوّل، بیربل کا اکبر کے خلاف ہندوؤں کی خفیہ نفرت کی علامت ہونے کا سوال ہے۔ اس امر کا یقین کرنے کے لیے کہ میں کسی شے سے صرفِ نظر نہ کروں، میں نے سب سے زیادہ تنقید سے بھرپور اکبر مخالف کتاب، جو مجھے مل سکی پڑھی یعنی *Who Says Akbar Was Great?* 'کون کہتا ہے اکبر عظیم تھا؟' جس کا مصنف پینو (PENO) تھا۔

اکبر کو اکثر ایک بڑے انسان اور نیک بادشاہ کے طور پر ظاہر کیا جاتا ہے اس کی شخصیت کا یہ تخمینہ بہت ہی ناحق ہے۔ اکبر کے سارے آباؤاجداد وحشی اور بدطینت تھے اور اسی طرح اس کی آنے والی پشتوں کے افراد بھی تھے۔ اکبر اپنے اجداد، اخلاف یا پیشروؤں سے

کسی طور کمتر ظالم نہیں تھا۔ اگر کوئی وصف اس کو ممتاز کرتا ہے تو وہ اس کی چالاک، سازشی اور فتنہ پرور فطرت تھی جس کی وجہ سے ایک بڑے علاقے پر اس کی طاقت قائم تھی، اس کے باعث اس کو بھارت کا تو کیا ذکر، پوری دنیا کے سب سے زیادہ جابر اور اذیت پسند لوگوں میں شامل کیا جا سکتا ہے۔[۲۸]

مندرجہ بالا اقتباس جو پچیس ابواب پر مشتمل کتاب کے پہلے تین ابواب کے پہلے دو جملوں پر مبنی ہے۔ میرے انتخاب کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ پھر میں نے بیربل کے بارے میں پینو (PENO) کی رائے دیکھی۔ میری توقع تھی کہ وہ بیربل کے لیے تصدیقی و مثبت ہوگی۔ مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ 'اکبر و بیربل کی برجستگی اور حاضر جوابی کے بارے میں ہندوستان میں مقبول عام گھٹیا قصے کسی اختراع پسند مصنف کی ایجاد ہیں جن کو وقتاً فوقتاً دوسرے لوگ اکبر۔ بیربل کا تاریخی پس منظر فراہم کرتے رہے ہیں۔ حقیقی بیربل تو بہت ہی، خوشگوار محتاجی اور نفرت کی شکار زندگی گزارتا تھا جس کا مزاح اور شاعری سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔[۲۹]

میں پھر بھارتیہ ودیا بھون کی شائع شدہ متعدد جلدوں پر مبنی *The History & Culture of The Indian People* کی جانب متوجہ ہوا۔ اس کے مصنّفین تو بے شمار ہیں لیکن اس میں جو حب الوطنی کا وفور ملتا ہے وہ کسی بھی قسم کی جارحانہ جنگ پرستی کو چھپا نہیں سکتا۔ اس کتاب میں بھی بیربل کسی قسم کا ہیرو بن کر سامنے نہیں آتا۔ بلکہ چند جملوں میں اس کو حاضر جواب اور درباری مسخرہ قرار دے کر نمٹا دیا جاتا ہے۔[۳۰] اکبر کے عہد کے تناظر میں ہیمو ہی اصل 'فراموش شدہ ہیرو' ہے جس کی خصوصی عزت افزائی کے لیے ایک پورا باب مختص کیا گیا ہے۔

اپنی تکنیک کو بدلتے ہوئے میں نے ان ہندو مصنّفین پر نظر ڈالی جنہوں نے بیربل کے بارے میں مثبت انداز میں لکھا ہے، تا کہ یہ دیکھ سکوں کہ کیا انہوں نے اکبر کی ایک منفی

تصویر بھی ساتھ دی ہے یا نہیں۔ وہ سیاسی مؤرّخ کہ جس نے بیربل پر مقالہ لکھا، وہ اکبر کو ایک بہادر اور منصف بادشاہ لکھتا ہے جس کو اپنے عقلمند و بہادر درباری سے محبت اور اس پر اعتماد تھا۔[۳۱] اسی طرح، ادبی مؤرّخ جنھوں نے اکبر کے دربار کے ہندی شعرا کے بارے میں لکھا ہے، وہ اکبر کی جانب سے برسہا کوئی (بیربل) اور نارہاری جیسے نابغوں کی سرپرستی کرنے کی وجہ سے اس کی بے تحاشا تعریف کرتا ہے۔[۳۲]

میں نے ایک بہت ہی مقبول اور کثیر النویس مصنف، ورندون لال ورما کا لکھا ایک لمبا ہندی ڈرامہ بیربل کے بارے میں دیکھا جس کی ۱۹۶۵ء تک چھ بار اشاعت ہو چکی تھی۔[۳۳] ورما ان لطیفوں کو عوام الناس کی آرزو بھری سوچ کا مظہر قرار دیتا ہے لیکن ان لطیفوں کو اپنی تحریر میں اس لیے استعمال نہیں کرتا کہ وہ ان کو 'غیر مستند' گردانتا ہے۔ نہ صرف یہ کہ اس سے اس کا ڈرامہ زیادہ قابلِ اعتبار ہو جاتا ہے بلکہ ہماری تحقیق کے اعتبار سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس کی کرداروں کی کاسٹ میں یہ تینوں ہیروز موجود ہیں ملّا تو ورما کے ڈرامے میں حسبِ توقع کئی لطیفے چھوڑتا رہتا ہے۔ وہ ایک سرپھرے مسلمان کی طرح بولتا ہے، لیکن آخر میں اپنے مزاج کے بچاؤ کے لیے بیربل ہی کا سہارا تلاش کرتا ہے لیکن اکبر عورتوں کا رسیا ہونے کے باوجود چند خصوصیات کا حامل ہے۔ مثلاً وہ اپنی رعایا کی فلاح کے لیے فکر مند رہتا ہے اور اس کا دل روحانی صلاحیت کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے۔ بیربل عقلمند اور حاضر جواب ہے اور ساتھ ہی عام آدمی کے مفاد کے لیے بھی مصروف رہتا ہے۔ وہ اکبر کو ان لمحوں میں شک وشبہے سے نکلنے میں رہنمائی کرتا ہے جب اکبر کرشن کی سی دانشمندی رکھتے ہوئے، گوشت اور شراب ترک کر دیتا ہے، اپنے حرم کی تعداد گھٹا دیتا ہے اور متھرا میں ایک مندر تعمیر کرنے کا حکم دیتا ہے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ ان ہندو مصنّفین کے اکبر اور بیربل میں ایک طرح کا انحصاری رشتہ تھا۔ اگر کوئی ایک اچھا تھا تو دوسرے کو بھی اچھا بننا پڑتا۔ اگر ایک 'بد' بن جاتا تو دوسرے کو

برابر کا 'بد' بنا پڑتا۔

اکبر کے ہندوستان میں دورِ حکمرانی پر ہندو نقطۂ نظر کے حوالے سے انوکھی کتاب 'بھویشیا پران' بھی ایک مختلف قسم کا حوالہ بنتی ہے۔[۳۴] یہ گرچہ بڑی کتاب نہیں ہے، لیکن تسلیم شدہ پرانوں میں اس کا نام شامل ہے۔ اس کے قدیم ترین حصے تو ۵۰۰ سے ۱۲۰۰ عیسوی تک میں لکھے گئے تھے۔[۳۵] اس کی اہمیت ان تفصیلی ہدایات کی وجہ سے ہے جو ہندوؤں کے مقدس ایام منانے سے متعلق ہیں۔ لیکن اس میں ہندو شاہی خانوادوں پر بھی ایک حصہ ہے اور ہماری ضرورت کے اعتبار سے مسلمانوں کی ہندوستان میں موجودگی کے حوالے سے خاصا تبصرہ بھی ہے اس کتاب میں مسلمانوں کو ہمیشہ یا تو ملیچھ، پیساچ یا دالت کہا جاتا ہے۔ اس کتاب کے کچھ حصوں میں مسلم بادشاہوں کا بھی ذکر ہے لیکن اکبر واحد ہے جس کے لیے پورا ایک سیکشن مختص کیا گیا۔ 'اکبر بادشاہ ورنان' میں سنسکرت کے ۹۷ مصرعے میں۔ شاید یہ کچھ شروع کے عرصے میں جزواً لکھی گئی تھی اس کو بھویشیا پران میں شامل کر دینا چاہیے تھا جو کہ اٹھارہویں صدی میں کبھی لکھی گئی تھی کیونکہ اس کا بیان اپنے مخصوص انداز میں شاہ عالم (وفات ۱۸۰۶ء) کے عہد تک کے واقعات کو بیان کرتا ہے اور یہ انگریزوں کے بارے میں تذکرہ کر کے اختتام پذیر ہوتی ہے۔[۳۶] اس میں اکبر کی پیدائش کا حال یوں بیان کیا گیا ہے:

> 'برہمچاری مکنڈ، جو شنکراچاریہ کے گوترا میں پیدا ہوا، پریاگ میں اپنے بیس چیلوں کے ساتھ تپسیا کر رہا تھا جب اس نے دیکھا کہ ملیچھوں کے ظالم بادشاہ بابر نے دیوتاؤں کی بے حرمتی کی ہے، تو اس نے خود کو الاؤ کی آگ میں گرا دیا۔ ملیچھوں کو تباہ کرنے کے لیے اس کے چیلوں نے بھی ویسی ہی قربانی خود دے دی۔ لیکن چونکہ مکنڈا نے گائے کا ایک بال اس کے دودھ کے ساتھ کھا لیا تھا، تو اس کا ایک

ملیچھ ماں کے ہاں دوبارہ جنم ہوا۔ جب یہ بچہ پیدا ہوا تو آسمان سے
ایک آواز نے کہا 'یہ معجزاتی بچہ ہے جس کو تقدیر پر بھی اختیار حاصل
ہے۔ نہ تو اس سے پہلے اس نے پیساچ کے متشدد طور طریقے اختیار
کیے تھے نہ ہی وہ اب کرے گا۔ اس وجہ سے اے ہمایوں، تمہارا فرزند
اکبر کہلائے گا، وہ جس کے مشہور بیس چیلے ہیں یہ دراصل وہی مکنڈا
ہے جو تمہارے گھر میں پیدا ہوا ہے۔'

یہ بیس چیلے بھی اکبر کے ہم عصر بن کر ہی پیدا ہوئے۔ اس کے علاوہ جوان کے قریب ترین تھے، وہ بھی ان کے ساتھ شامل ہو گئے ان میں سے ایک وہ ہے جس کا پرانا نام دیواپی ہے۔ اب اس کا نام ویرابالا ہے، وہ پشیمت برہمن ہے، جس میں واگ دیوی (یعنی سرسوتی) کی دریادلی ہے۔ اس طرح یہ بیان جاری رہتا ہے۔ وہ بادشاہ جس کا نام اکبر تھا، بغیر کسی چیلنج کے حکومت کرتا رہا اور پچاس سال تک اس نے حکومت کا لطف اٹھایا۔ پھر اپنے چیلوں کے ساتھ وہ جنت کو سدھار گیا۔[۳۸] میرے علم کے مطابق اکبر واحد مسلم بادشاہ ہے جس کو پورے ہند کی مقدس ہندو کتابوں میں عزت بخشی گئی ہے۔ اس امر سے ہمیں گزشتہ صدیوں میں ہمارے آج کے فرقہ وارانہ لوازمات لاگو کرنے کے خلاف تنبیہہ ملتی ہے۔
اب ہمیں ایک کلی تناظر کو دیکھنا ہے۔ سوچیں اگر ہم ان لطیفوں کو اسلامی ممالک اور ہندوستان کی دیگر پر مزاح کہانیوں کے تناظر میں دیکھیں کہ جن میں بادشاہ اور مسخرے شامل ہیں تو کیا ہوگا۔ ان ممالک کے مقبول عام ادب میں اس طرح کے جوڑے ملتے ہیں۔ ہارون الرشید (عہد ۸۰۹۔۷۸۶) اور بہلول[۳۹] محمود غزنوی (عہد ۱۰۳۰۔۹۹۸) اور تلہاک[۴۰] اور شاہ عباس (عہد ۱۶۲۹۔۱۵۸۷) اور عنایت[۴۱] ایک جانب ہیں تو دوسری جانب وجے نگر کے بادشاہ کرشن دیواریہ (عہد ۱۵۲۹۔۱۵۰۹) اور اس کے برہمن مسخرے تنالی رام[۴۲] اور نادیہ بنگال کے اٹھارہویں صدی کے راجہ کرشن چندر اور بربر گوپال بھر تھے[۴۳] ہر مثال میں

ہم ایسا بادشاہ دیکھتے ہیں کہ جس کی طاقت اور شان وشوکت اس وقت روایاتی کہانیوں کی حد کو چھو رہی تھی، ایسے بادشاہ کو ایسے مسخرے کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے جس کی حاضر جوابی اور چالاکی بھی اتنی ہی زیادہ روایتی شہرت کی حامل تھی۔ اس فہرست میں زمانی اعتبار سے اکبر کرشن دیوار یہ کے بعد لیکن شاہ عباس سے پہلے آتا ہے۔ بدقسمتی سے میری پہنچ اسلامی مما لک کے مسخروں کے حوالے سے لغات میں بکھرے ہوئے حوالہ جات اور چند ایک مجموعوں تک محدود رہی۔ لیکن اس کے دو متشابہ ہندوستانی جوڑوں کے بارے میں زیادہ معلومات مل جاتی ہیں۔ چنانچہ یہ بآسانی پتہ چل گیا کہ شہد کی ہانڈی کا لطیفہ جنوبی ہند میں تنالی رام کے حوالے سے سنایا جاتا ہے۔[۴۴] جبکہ دریا میں برہمن کی کہانی بنگال میں گوپال بھراور اس کے ہوشیار حاضر جواب ہیرو کے حوالے سے بیان ہوتی ہے۔

اسلامی مسخروں پر مواد نہ ملنے کے باعث میں اب صحیح طور پر تقابل تو نہیں کرسکتا لیکن اس سے کچھ انوکھے حقائق ضرور ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ اسلامی مسخرے اپنے شاہی سرپرستوں کے ساتھ زیادہ کھل کھیلتے تھے حتیٰ کہ بے عزتی کی حد تک چلے جاتے تھے، لیکن انہیں کبھی بھی اتنے جارحانہ انداز میں بادشاہ چیلنج نہیں کرتے تھے جتنا کہ ہندوستانی مثالوں میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے کہ الف لیلہ کی ایک داستان، جس میں ہارون الرشید اور شاعر ابونواس ہیں، اور جو اکبر اور بیربل کی سمسیہ پوری کہانیوں سے ملتی جلتی ہے، لیکن دونوں صورتوں میں یہ چیلنج ہمیشہ معقول حد تک رہتا ہے۔ جیسا کہ مثال کے طور پر 'بیل کا دودھ' لانے والی کہانی میں نامعقولیت کی حد تک چلا جاتا ہے۔ بہت سی اور کہانیوں میں ہندوستانی بادشاہ اپنے مسخروں سے نامعقول سوالات کرنے میں حد سے گزر جاتے تھے، یا بہت ہی ناممکن قسم کا کام سونپ دیتے تھے ان کہانیوں میں دراصل بظاہر بزعم خود مکمل طور پر غالب ہونے کا دعویٰ کرنے والی اپنی ذات کے بارے میں چھپے ہوئے شکوک و شبہات کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اس میں وہ اپنے مسخرے پر آخری فتح حاصل کر کے اس اوج

کمال تک پہنچنا چاہتے تھے جو کہ ان کی خواہش تھی۔ ڈیوڈ شلمان نے کرشن دیوار یہ اور تنالی رام کے حوالے سے بحث میں اس نکتے کو بڑی اچھی طرح یوں واضح کیا ہے: 'مسخروں کے بغیر حکمران تو لغوی معنوں میں حقیقت اور اپنے اندرونی کذب (دھوکے) یعنی ایک بہت ہی بہترین تصور شاہی جس کی وہ اب مزید خواہش نہیں کرسکتا یا یہ کہ وہ اس کو مناسب طور پر سمجھ ہی نہیں سکتا تھا، ان سب میں بری طرح پھنس جاتا تھا'[45] شلمان نے اس تناؤ کو ہندو بادشاہت کے مروجہ نظام میں برہمن پروہت کو کشتری بادشاہوں کے اوپر قانونی اور اصلاحی اختیار حاصل ہونے کی حقیقت سے منسوب کیا ہے۔

اس لیے اب ہماری توجہ ایک اور اختلافی نکتے کی جانب جاتی ہے۔ ہمارے اسلامی جوڑوں میں بادشاہ اور مسخرے میں کوئی ذات پات کی تفریق نہیں ہے نہ ہی مسخرے کسی ایسے پیشہ ور گروہ سے متعلق ہیں جو کسی بادشاہ کے لیے اہمیت رکھتے ہوں۔ دو ہندوستانی جوڑوں میں ایک مسخرہ برہمن ہے جس کے رسوماتی کردار کی جانب اشارہ کیا گیا ہے جبکہ دوسرا مسخرہ بربر ہے کہ جن کے فرائض میں شاہی خاندان کے شجروں کا علم رکھنا بھی شامل تھا، اور یہ ایک اور اہم جواز حاصل کرنے والا عمل تھا۔ بالفاظ دیگر، ہندوستانی مسخرے عوام کے ان طبقوں سے آتے تھے کہ جو عمومی مثالی حالات میں کسی بھی ابھرتے ہوئے خواہشمند بادشاہِ مستقبل کے دعوے کو مبنی برحق ثابت کرنے کی طاقت رکھتے تھے۔ اس کے برعکس اسلامی مسخروں کی معاشرتی بنیاد اتنی اہم نہیں ہے۔ دراصل ان کا تو ذکر بھی نہیں کیا جاتا تھا۔ علامتی اعتبار سے وہ خود بادشاہ کی رعایا ہی کی نمائندگی کرتے تھے نہ کہ مجموعی جسدِ ریاست میں اپنے کسی مخصوص سماجی گروہ کی نمائندگی۔

ہندوستان اور اسلامی ممالک میں بادشاہ اور مسخرے کے درمیان تعلق جیسا کہ ان قصوں میں ملتا ہے۔ اتنا فطری اور بنیادی لگتا ہے۔ شلمان کے مطابق کسی طاقتور بادشاہ کا عوامی تصور اس کے مدِمقابل ایک ناقابل شکست مسخرے کی موجودگی لازم قرار دیتا ہے۔

جب بھی بادشاہ اپنے وزرا، بیویوں، برہمن پروہتوں، مشیروں اور شاعروں کے ساتھ مل کر کوئی ماحول تخلیق کرتا تھا تو مسخرا ہی اس کو تباہ کرتا تھا یا اس عقدے کو کھولتا تھا۔ دونوں زندگی اور حرکت کے ایک واحد عملیے کے دو متخالف دھارے ہوتے تھے۔[۴۶]

اس کی تجویز یہ ہے کہ 'ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بادشاہ کو مسخرے کی اصلاحی طاقت کی ضرورت ہوتی تھی۔'[۴۷] اس میں ہم یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ ہندوستانی کہانیوں میں بادشاہ کو بھی مسخرے کی اس جواز فراہم کرنے والی طاقت کی بھی ضرورت ہوتی تھی جو مسخرہ ایک خاص گروہ سے تعلق ہونے کی بنا پر رکھتا تھا۔

جیمز ریان نے ایک کانفرنس میں 'بیل کے دودھ' والی کہانی کو لے کر عالمی لوک ادب کے تناظر میں پرکھا۔ اس نے اس کو سری لنکا میں اس کی بننے والی شکل، جاتکا، اور فلپائن کے ایک کہانی سلسلے میں کھوج کر یہ نتیجہ نکالا کہ 'دنیا میں ہر جگہ پائے جانے والے انسانی مزاج اور فکر کے یونیورسل (عالمی) نمونے ہیں۔ دیومالائی اور لوک ادب اس وصف کا بار بار ثبوت فراہم کرتا ہے۔ اگر بیربل کی کہانیوں کی اختلافی اشکال میں کوئی واضح خاکہ نہیں ملتا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ان عالمی مشترک نمونوں سے تال میل رکھتی ہیں جن کو با آسانی دوسری صورتِ حال کے لیے لازم ایک مختلف پس منظر میں فٹ کر دیا جاتا ہے۔ یہ بات اہم ہے کہ وہ اکبر اور بیربل کے رشتے کے اردگرد اس طرح سے ترتیب دی جاتی ہیں جیسا کہ کسی مقناطیس کے گرد لوہ چون ہو۔[۴۸] اس کا آخری جملہ ایک اہم سوال تجویز کرتا ہے شاید اہم ترین سوال کہ 'اکبر اور بیربل ہی کے گرد یہ مزاح کے عالمی مشترک نمونے' کیوں جوڑے جاتے ہیں، دوسرے لفظوں میں اکبر کیوں فیروز تغلق یا اورنگزیب کیوں نہیں؟ بیربل کیوں، مان سنگھ یا ٹوڈر مل کیوں نہیں؟ اور ملّا دو پیازہ ہی کیوں؟

اکبر کو یہ مقام اپنے اجداد سے حاصل ہوا تھا، کیونکہ لفظاً اور حقیقتاً اکبر ہی ہندوستان کے تمام مسلم بادشاہوں میں سب سے زیادہ طاقتور حکمران تھا۔ اس کے عہد میں اس کا تصور

کتنا انوکھے انداز میں طاقتور ہوتا تھا، اس کا پتہ جونپور کے ایک جین تاجر کی خودنوشت سوانح حیات میں اکبر کی موت کے تذکرے سے ملتا ہے:

۱۶۶۲ بکرم کے کارتک کے مہینے میں جبکہ مون سون ختم ہو چکی تھی، اکبر (چھترا پنی اکبر شاہِ جلال) نے آگرہ میں اپنی آخری سانس لی۔ اس کی موت کی خوفناک خبر تیزی سے پھیلی اور جونپور بھی پہنچی۔ لوگوں کو لگا کہ جیسے وہ یکدم یتیم ہو گئے ہیں اور اپنے جہاں پناہ کے بغیر غیر محفوظ ہو گئے ہوں۔ ہر جگہ ایک خوف کی لہر دوڑ گئی۔ لوگوں کے دل شدید وسوسوں سے کانپ اٹھے۔ ان کے چہرے فق ہو گئے۔ میں اپنے گھر کی سیڑھی پر بیٹھا تھا جب مجھے یہ اندوہناک خبر ملی۔ یہ بالکل ایک شدید تیز وار کی طرح تھی۔ اس نے بہت سخت نا قابلِ عبور ردِعمل سے مجھے ہلا کر رکھ دیا۔ میں چکرا گیا اور اپنا توازن کھو کر سیڑھیوں سے نیچے بے ہوش ہو کر گر پڑا۔ پورا شہر ایک کپکپاہٹ کا شکار تھا۔ ہر شخص نے گھبراہٹ میں اپنے گھر کے دروازے بند کر لیے۔ دکانداروں نے اپنی دکانیں بند کر دیں۔ ایک عالم اضطراب میں امیروں نے اپنے جواہرات اور قیمتی لباس زیرِ زمین چھپا دیئے، بہت سوں نے اپنی دولت و سرمایہ گاڑیوں پر لادا اور دور دراز کی محفوظ جگہوں کو بھاگ گئے۔ ہر مالک مکان اپنے مکان میں اسلحہ و ہتھیار ذخیرہ کرنے لگا۔ امیروں نے فوراً غریبوں کے جیسے موٹے کھردرے کپڑے پہن لیے تا کہ وہ اپنا رتبہ چھپا سکیں اور وہ گلیوں میں موٹے اونی کمبل یا سوتی موٹی چادروں میں لپٹ کر چلنے پھرنے لگے۔ عورتوں نے اپنے زیورات اور اچھے لباس اتار دیئے اور بے چمک کے بدشکل لباس پہننے لگیں کوئی شخص کسی کا لباس دیکھ کر اس کی حیثیت نہیں بتا سکتا تھا۔ اور امیر و غریب میں امتیاز کرنا ناممکن ہو گیا تھا۔ ہر جگہ گھبراہٹ کے واضح آثار تھے گرچہ اس کا کوئی سبب نہ تھا کیونکہ نہ تو کوئی چور یا ڈاکو ارد گرد گھوم رہے تھے۔ یہ بے چینی و افراتفری کی کیفیت دس دن بعد جا کر ختم ہوئی۔[۴۹]

اس کے بالکل برعکس جب جہانگیر مرا تو اسی مصنف نے ایک بھی جگہ اس کا تذکرہ

تک نہیں کیا۔

کوئی بے چینی نہ تھی اس کا مطلب یہ نہیں کہ کوئی بہت بڑا عہد ختم ہو گیا تھا یا کوئی معجزاتی شخصیت اس دنیا سے چلی گئی تھی۔

بھویشیا پران میں ویشنا وائت جوگی کے دوسرے جنم کے روپ میں پیدا ہونے والے اکبر کی شمولیت بھی مقبول مذہبی ادب میں اسے تقدیس عطا کرنے کی ایک شکل تھی۔ پران گمنام لطیفوں میں اس کا بطور ایک شاہی ہیرو کے انتخاب، سیکولر مقبول ادب میں اسے تقدیس عطا کرنے کی شکل تھی۔ اکبر، بیربل کے لطیفے واقعی 'مقصدیت' پر مبنی ہیں لیکن ان کا مقصد زیادہ تر اکبر کو زیادہ انسانی خواص کے ساتھ ادب میں شامل کرنا تھا، بلکہ خفیہ انداز سے اس کو زیادہ شاندار بھی بنانے کی کوشش کی گئی ہے بجائے اس کے کہ فرقہ وارانہ خفیہ نفرت کا اس کو نشانہ بنایا جائے۔ ان لطیفوں کا ایک مشترکہ مقصد اس امر کو بھی لازم بناتا ہے کہ انہیں ایسی شخصیت کے اِردگرد جمع کیا جائے کہ جو عوام میں تحیّر اور عظمت نہ کہ حقارت و نفرت پیدا کرتی ہو۔ بلاشبہ یہ لطیفے تخریب کا مقصد بھی رکھتے ہیں لیکن ہنسانے کا ذریعہ بن کر وہ بظاہر مافوق الانسان کو زیادہ انسان بنانے کا فریضہ انجام دیتے ہیں لیکن وہ اسے شیطان کی طرح پیش کر کے انسانی درجے سے نہیں گراتے اکبر بادشاہ ہی رہتا ہے اور بیربل اس کا محبوب مصاحب ہی رہتا ہے۔

بیربل کو دوسرا ہیرو اس لیے منتخب نہیں کیا گیا تھا کہ وہ ایک شاعر ہے بلکہ اس لیے کہ وہ ایک برہمن ہے۔ چنانچہ وہ ہندوستانی علامتی قسم کے کہانی کرداروں میں اکبر کے دربار کے دوسرے دو ممتاز ہندوؤں، ٹوڈرمل (ایک کھتری)، اور مان سنگھ (ایک راجپوت) کے مقابلے میں زیادہ موزوں لگتا ہے۔ ان کہانیوں کے اکبر اور بیربل میں ہمیں کرشنا دیوا رہیا اور تنالی رام کے کرداروں کے مقابلے کے کردار نظر آتے ہیں جو کہ اپنی جگہ پر ہندو نظامِ حکومت کے مثالیے، یعنی ایک طاقتور کھتری بادشاہ اور ویسا ہی طاقتور برہمن مشیر کی نمائندگی

ملتی ہے۔ یکجا ہو کر یہ دونوں شخصیات سیاست کی حدود کو توڑتی نظر آتی ہے۔ وہ کلاسیکی نظریۂ ریاست کے تحت کم سے کم لوازمات میں شامل ہیں۔ اس نظریے کے مطابق ان دونوں کا باہمی انحصار بھی واضح طور پر مسلّم ہے اور برہمن کوئی کشتری کے بغیر نہیں ہوسکتا نہ ہی کشتری برہمن کے بغیر۔ [۵۰]

اب ملاّ کی طرف آیئے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی ماڈل میں مسخرے کا کوئی طے شدہ یا سماجی طور پر عطا شدہ کردار یا اقتدار نہیں ہے، وہ ان کہانیوں کے علامتی ڈھانچے کے اندر ہی اپنا کام کرتا ہے اور یہاں بھی ایک آئینے کی طرح اپنے سرپرست کو اس کا تصور ذرا مسخ کر کے واپس لوٹا دیتا ہے۔ اس اعتبار سے وہ توازن کے ایجنٹ کا کردار ادا کرتا ہے۔ وہ بادشاہ کو اپنی انسانی عدم تکمیلیت کا احساس دلاتا ہے۔ اس اعتبار سے ملاّ دو پیازہ اور بیربل دونوں یکساں نظر آتے ہیں لیکن ملاّ اپنے سرپرست کے مفاد کا حامی بھی بن جاتا ہے۔ بے شمار کہانیوں میں وہ اکبر اور ہندوستان کی عزت کا ایرانی چیلنج کے مدِمقابل دفاع بھی کرتا ہے اشلاغی کے مسودے میں جب ملاّ ایران چلا جاتا ہے تو وہ اپنے معیار سے خود کو نہیں گراتا، نہ ہی اپنے سُنّی عقیدے پر سمجھوتہ کرتا ہے۔ ایسا بالکل قرین امکان ہے کہ جو پہلے پہل مسلم مذہب اور ہندوستان کے دوسرے نسلی گروہوں کے درمیان حریفانہ کشمکش کو ظاہر کرنے والے لطیفوں میں نظر آیا ہو جس کشمکش میں بالآخر دوسرے بادشاہوں کے مقابلے میں اکبر زیادہ کامیاب اور ظفرمند ہوا۔ آہستہ آہستہ جیسے اکبر کا عوامی تصور اس کی موت کے بعد برتر سے برتر ہوتا چلا گیا۔ ملاّ کو اس کے دیومالائی دربار میں زیادہ جگہ ملتی گئی۔ اس کے بعد قدرتی طور پر اگلا مرحلہ اس کا بیربل کے حریف کے طور پر ابھرنا تھا اور بیربل و اکبر دونوں کے مدِمقابل اسلام کا چیمپئن بننا تھا۔ اس کے علامتی کردار میں یہ سارے امکانات موجود تھے۔

اگر ہم گمنام مقبولِ عام قصوں اور دوسرے لوک ادب کو سیاسی تاریخ پر بجنسہٖ ایک تبصرہ تصور نہ کریں، تو یہ ہمیں اس کی تفہیم عطا کرنے میں مددگار ثابت ہوسکتے ہیں۔ لوک کہانیاں

تو خود اپنی قسم کی ایک تاریخ ہیں یہ محض تخلیقی نہیں ہیں بلکہ یہ مختلف روایات اور تناظرات میں مختلف اثرات مرتب کرنے والے عملیوں پر مشتمل ہیں۔ اس حیثیت میں یہ سیاسی طور پر اتنا ہی اثباتی کردار رکھتی ہیں جتنا کہ تخریبی۔ بیربل کی کہانیوں کے روسی مترجم، ڈی ایم گولڈ مین یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ یہ کہانیاں ایک 'سماجی یوٹوپیا' کا مظہر ہیں اور شدید یاسیت کے لمحوں میں لوگوں کی رجائیت پسندی کی تجسیم کرتی ہیں۔ [۵۱] لیکن چونکہ ان کہانیوں کے اندر ہمیں کوئی 'تاریک لمحے' نظر نہیں آتے، یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ ان کے راویوں کے لیے پرانے وقتوں میں کوئی یوٹوپیا (خیالی جنت) کا وجود ہوتا تھا جبکہ بعد میں آنے والا وقت اس کے برعکس ہوتا گیا۔ دوسری جانب اکبر بیربل کے لطیفوں کو 'مسلم' اقتدار کے خلاف 'ہندو' تخریبی کاوش کی علامت بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ ان سب باتوں کے بعد بھی کوئی شخص یہ کیسے ثابت کرسکتا ہے کہ جب پہلی بار کسی نے ان چلتے پھرتے لطیفوں کو اکبر سے منسوب کیا ہوگا، تو یہ مغلوں یا مسلمانوں کے لیے ناپسندیدگی کے سبب نہیں ہوا ہوگا؟ ہمیں یہ بات نہیں بھلانی چاہیے کہ بھویشیا پران نے جب اکبر کو پسندیدگی کی معراج تک پہنچا دیا تو ساتھ ہی اس نے باقی سارے مسلمانوں کو حقارت کی پاتال میں بھی پھینک دیا تھا۔ لیکن نہیں، فرائیڈ کی دلیل کو بھی مکمل طور پر رد نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا جواب تو دیا جاسکتا ہے، لیکن یہ پورا سچ پھر بھی نہیں ہوسکتا۔ لطیفے ہمیں نہ صرف ہنساتے ہیں بلکہ رلاتے بھی ہیں اور الفاظ تو ایک جیسے ہوسکتے ہیں لیکن کسی کے ساتھ مل کر ہنسنا اور کسی پر ہنسنا ارادی اعتبار سے دو مختلف اعمال ہیں۔ شاید جو واحد صحیح نتیجہ ہم اس سے اخذ کرسکتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم لطیفوں کو اپنی ہم عصر ترجیحات کے تناظر میں سختی سے محدود کرکے نہ دیکھیں اور نہ ہی ان کی متنوع فطری شناختوں سے صرفِ نظر کریں۔ اگر ایسا نہ کرسکے تو ہم اپنے پہلے سے قائم تصورات سے چمٹے رہیں گے اور ان لطیفوں کے متنوع تناظرات کو دریافت کرنے کا امکان ختم کردیں گے۔

البتہ بطور تخلیقی نمونے کے یہ گمنام لطیفے اسی طرح سے ہندوستانی تاریخ پر اکبر کے

اثرات کے بہت واضح وقیمتی اشاریے ہیں جس طرح اکبر کے بنائے چار قلعوں کے کھنڈرات، اس کے مؤرّخین کے تحریر کردہ وقائع اور اس کے مصوروں کی بنائی منی ایچر تصویریں۔ یہ سب اپنے شاہی ہیرو کے قد وقامت میں زبردست اضافہ کرتی ہیں۔ کیونکہ اگر اکبر کے لیے بھویشیا پران کے پسندیدہ جملے اسے ہندوستان کے مسلم بادشاہوں میں منفرد بناتے ہیں تو اس کی لوک ادب کی دنیا میں دیوتاؤں جیسی تقدیس نہ صرف اسے ایک بلکہ دو مسخروں سے مربوط کر کے برصغیر اور شاید پوری دنیا کے بادشاہوں میں ایک منفرد مرتبہ عطا کرتی ہے۔

حوالہ جات وحواشی

یہ مقالہ ابتدأ یونیورسٹی آف وسکانسن ،میڈیسن کی نومبر ۱۹۸۶ء کی جنوبی ایشیا پر سالانہ کانفرنس کے ایک پینل بعنوان 'درباری اور بادشاہان' کے سلسلے میں لکھا گیا۔ یونیورسٹی آف ٹورنٹو میں ۱۹۸۷ء میں عزیز احمد میموریل لیکچر کے طور پر اس کو ایک طویل شکل میں پیش کیا گیا۔ اس کو میں نے اس عظیم ناول نگار اور اسکالر کے نام معنون کیا جو کہ خود بھی بہت لطیفے سنایا کرتے تھے۔ شیلڈن پولاک، ہربنس مکھیا اور راوندر کمار کے تبصرے جنہیں شاید وہ خود اہم نہ سمجھتے ہوں۔ میرے لیے واقعی بہت مدد گار ثابت ہوئے۔

۱۔ اس کے سارے ترجمے میں نے کیے ہیں اگر کسی اور کا ترجمہ ہے تو اس کی نشاندہی بھی کی گئی ہے تاہم میں نے لطیفوں کو بجائے لفظی ترجمہ کرنے کے اپنی زبان میں سنانے کی کوشش کی ہے۔ فرانسس پرٹیشٹ (Frances Prittchett) کا بھی شکرگزار ہوں کہ جن کا ذخیرہ جواب یونیورسٹی آف شکاگو میں ہے، ایک قابلِ قدر ماخذ ثابت ہوا۔

۲۔ الف لیلہ میں ایک حصہ ہے جس میں ہارون الرشید اور اس کا شاعر ابونواس ہے، جو کہ اس کہانی سے بہت زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔ دیکھیے: Mia I Gerhart, *The Art of Story-Telling* (Leiden: E.J.Bill, 1963), p.459.

فارسی وعربی کی ادبی روایات میں جن سے کہ اردو کا تعلق ہے اس طرح کے بے شمار شعرا کے دنگل ملتے ہیں۔

۳۔ میرے علم کے مطابق یہ اکبر بیربل کے لطائف کا قدیم ترین ریکارڈ ہے۔ یہ ان میں سے پٹنہ کے اٹھارہویں صدی کے فارسی مسودات میں درج شدہ تین میں سے ایک ہے۔ *Mir'atal-Istilah*, author unknown, date of composition, 1158 AH (1745 AD), Khuda Baksh Oriental Public Library, Patna, f 221a. میں اس متن کی فراہمی کے لیے اے۔ آر۔ بیدار کا بھی شکر گزار ہوں۔

۴۔ Abdul Qadir bin Maluk Shah, a k a Al-Badoni. *Muntakhab-ut-Tawarikh.* tr. W H Lowe (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1884), II, pp.367-68.

۵۔ آخری دو لطیفے اٹھارہویں صدی کے مسودے سے لیے گئے ہیں جس کا اوپر تذکرہ کیا گیا ہے۔ بعدازاں ان کی مختلف شکلیں بھی ملتی ہیں۔

۶۔ البدایونی، دوئم، ص ۳۷۵ کے حوالے سے ہے۔ وہ اس فقرے کو مان سنگھ کے باپ، راجہ بھگوان داس سے منسوب کرتا ہے۔ سال ۹۹۰ ہجری/۱۵۸۲ عیسوی کے بیان میں بدایونی کہتا ہے کہ:

'راجہ بھگوان داس نے شہنشاہ سے کہا: ''میں بخوشی یہ تسلیم کرتا ہوں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں ہی کا مذہب اچھا نہیں ہے، لیکن آپ ہمیں صرف یہ بتائیں کہ نیا فرقہ کیا ہے؟ اور اس کے خیالات کیا ہیں، تاکہ میں شاید اس پر یقین کرسکوں!' عالیجاہ نے کچھ دیر غور فرمایا اور راجہ پر زور دینے سے باز رہا'، البدایونی، دوئم، ص ۳۲۳

۷۔ Sigmund Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious* (New York: W W Norton, 1960), p.101.

۸۔ مجھے اورنگزیب کو شامل کرنے والے صرف آٹھ لطیفوں کا علم ہے ان میں سے بھی کچھ تو خالصتاً مقصدی ہیں ان کا ماخذ ہے، لالہ دیبی پرشاد، عجائب مہدی، (لکھنؤ: نوال کشور پریس، ۱۹۲۵ء، پہلا ایڈیشن کیا ۱۸۹۵ء سے پہلے چھپا تھا؟) ان میں اورنگزیب ایک خودغرض، موقع پرست اور مخبوط الحواس شخص نظر آتا ہے اور اورنگزیب کے عہد کو اس سے پہلے کے عہد سے بہتر کہا گیا ہے۔ اکبر کا عہد، حسب توقع بہترین قرار دیا جاتا ہے۔ ان دونوں میں انتہائی فرق یہ ہے کہ کوئی بھی شخص شہنشاہ اورنگزیب کو مسخ کرنے کے لیے مخصوص نہیں ہے اورنگزیب کا کوئی 'بیربل' نہیں ہے۔ اس حقیقت کی اہمیت اس سے واضح ہوتی ہے کہ دیبی پرشاد نے اس کتاب کو اصلی متن جو کہ مارواڑی زبان میں تھا اس کا اردو ترجمہ قرار دیا ہے اس نے ۱۹۹۵ء سے کچھ قبل کا یہ ترجمہ تسلیم کیا تھا۔

۹۔ یہ فتویٰ بھی راسخ العقیدگی کے نظریے کے عین مطابق ہی تھا۔ کیونکہ بادشاہ کا اختیار ان اقدامات تک محدود تھا جو نہ صرف قران کی کسی آیت سے مطابقت رکھتے ہوں بلکہ قوم کو بھی حقیقی فائدہ پہنچاتے ہوں، لیکن بلاشبہ عملی طور پر یہ اختیار ہی بلا روک ٹوک شخصی حکومت قائم کرنے کا ایک بہانہ بن گیا تھا۔ SM Ikram, *Muslim Civilisation in India,* (New York: Columbia University Press, 1964), pp .159-60.

۱۰۔ Abu'L-Fazal 'Allami, *The A 'in-i Akbari,* tr. H Blochmann (Calcutta: Asiatic Society of Bengal,

1927, 2nd ed), p.219

۱۱۔ PP Sinha, *Raja Birbal: Life and Times* (Patna: Janaki Prakashan, 1980), passim.

۱۲۔ Sinha, p.39.

۱۳۔ البدایونی، دوئم، ص۱۶۴، اس دور کے زیادہ تر فارسی مسودات اس نام کے آخر میں 'ز' لگاتے ہیں۔ یہ تو بعد کے دور میں لسانی تبدیلیوں کے باعث 'ز' کو 'ٹ' (ت) میں تبدیل کرنے کا اثر محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں ہمارا مانوس نام 'بیربل' مل گیا۔

۱۴۔ S H Hodivala, *Studies in Indo-Muslim History* (Bombay, 1939), p 555, محمد حسین آزاد نے ۱۸۷۶ء میں مطبوعہ ایک مضمون میں یہ تجویز دی ہے کہ سنسکرت میں بیربر کے معنی ہیں 'مشتری سے فیض یافتہ' اس سے Hodivala کی تعبیر خارج نہیں ہو جاتی۔ دیکھیے: *Maqalat-Maulana Muhammad Husain Azad,* Vol 1, edited by Agha Muhammad Baqir (Lahore: Majlis-i-Taraqqi-iAdab, 1966), p.461.

۱۵۔ اس کا مترجم شکوک سے بھرپور بدایونی ہی تھا جس نے اپنے ترجمے کو 'نامہ خردافزا' (عقل بڑھانے کی کتاب) قرار دیا۔ پورک ہوتم جو کہ ایک برہمن تھا، اس نے اس کتاب پر تبصرہ کیا ہے بعد میں جب یہ کتاب چوری ہوگئی یا گم ہوگئی تو اکبر کی ناراضگی کا نشانہ بدایونی ہی بنا۔ البدایونی، دوئم، ص ص ۱۸۶۔۲۶۵۔۳۸۹

۱۶۔ ہیمو دہلی اور آگرہ کو فتح کرنے کے بعد تخت پر اس طرح بیٹھا کہ شاہی چھتری اس کے سر پر تھی، اس نے اپنے نام کے سکے جاری کیے اور بکرم دتیا یا راجہ

بکرماجیت کا تاریخی نام اختیار کیا۔ R C Majumdar (ed), *The History and Culture of the Indian People* (The Mughal Empire) (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1974), p.100.

۱۷۔ Richard F Burton (Tr), *Vikram and the Vampire* (London: Tylston and Edwards, 1893), p.106.

۱۸۔ Saryu Prasad Agrawal, *Akbari Darbar ke Hindi Kavi*, (Hindi Poets At Akbar's Court), (Lucknow: Lucknow University, 1949), p.35.

۱۹۔ بیتالا پچیسی میں ویرور کے سرپرست نے خود کو مارنے کی اس وقت کوشش کی جب اسے یہ پتہ چلا کہ اس کے نوکر نے خود کو اور اپنے خاندان کو اپنے سرپرست کو بچانے کی غرض سے قربان کر دیا تھا اور صرف دیوی کی مداخلت سے ہی وہ بچ پایا تھا۔ راجہ بکرم کے مطابق یہ عمل اس کا سب سے نیک ترین تھا اور ویرور کے سارے اعمال سے بھی برتر تھا۔ Burton, p.117

۲۰۔ Blochman's translation (Allami, p.214).
Low (Al-Badaoni, II, p.362) کا ترجمہ غلط معلوم ہوتا ہے۔

۲۱۔ البدایونی دوئم، ص ۳۶۹، بعد میں ایک افواہ کے مطابق بیربر کالنجر میں اپنی جاگیر میں پایا گیا۔ اکبر نے اس کو دربار میں پیش کرنے کا حکم دیا۔ اس بار ایک ہندو افسر نے بادشاہ کو یہ کہہ کر دھوکہ دیا کہ اگرچہ بیربر دوبارہ نظر آیا تھا اور اسے اس کے حجام نے شناخت کر لیا تھا، لیکن 'موت نے اس کو آلیا قبل اس کے کہ وہ دربار میں حاضری کی خوشی حاصل کرتا۔' اکبر نے ایک لمحے کو اس کا ماتم کیا۔ اس

قصے کو ہمیشہ کا اُجڈ بدایونی اس اضافے کے ساتھ ختم کرتا ہے۔اس (یعنی اکبر) نے اس (ہندو افسر) اور دیگر کو بلا بھیجا اور انہیں اپنے قید خانے میں بطور سزا رکھا کہ انہوں نے اس کو پہلے کیوں مطلع نہیں کیا تھا اور اس بہانے شہنشاہ نے ان سے اچھی خاصی رقم بٹور لی۔'

۲۲۔ Sinha, Appendix, facsimile of the letter from a manuscript of *Maktubat-i 'Allami* at Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna.

۲۳۔ Shah Nawaz Khan, *Ma'athir al-Umara*, edited by Abdur Rahim and Ashraf Ali (Calcutta: Astatic Society of Bengal, 1890), II, pp.118-22

۲۴۔ 'ملّا دو پیازہ اور جعفر زٹلی کی سوانح عمری کا جائزہ اور تنقید'، حافظ محمود شیرانی، 'مقالاتِ شیرانی'، (لاہور: کتاب منزل، تاریخ ندارد)،ص ص ۵۹۔۱۲۳ میں ایم۔ایچ کے قریشی کا ممنون ہوں کہ انہوں نے شیرانی کا مضمون بہم پہنچایا۔ بنی پرشاد کے مطابق یہ سب سے پہلے اورینٹل کالج کے میگزین (لاہور، نومبر ۱۹۳۹ء) میں چھپا۔ B Prashad, 'Raja Birbal - A Biographical Study, and an Account of his Articles of Worship', *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, X (1944), p.43, fn 5.

۲۵۔ ایک اور اندازے کے مطابق اس نام کو 'شلغم' کے نام کے لفظ سے جوڑا جا سکتا ہے جس سے باپ اور بیٹے کے درمیان ایک (Vegetational) یعنی زندگی سے بھرپور رشتے کا اشارہ ملتا ہے۔

۲٦۔ Shirani, p.87, Cf Fakhruddin Ali Safi, *Lata'if al-Tawa'if* Ahmad Gulchin Ma'ani (ed), (Tehran: Eqbal, nd), p.370.

۲۷۔ Paul R Sprachman, 'The Comic Works of Ubayd-i Zakani; A Study of Medieval Persian Bawdy, Verbal Aggression, and Satire', unpublished PhD dissertation, University of Chicago, 1981, p 13 et passim. یہ اقتباسات ذکانی سے منسوب معنی خیز تعریفوں سے ہیں جو کہ محمد صادق کی 'شاہد صادق' میں شامل ہیں جو کہ شاہجہان کے عہد کی ایک تالیف ہے۔ شیرانی (متذکرہ بالا) اور ترپھاٹی دونوں ہی غلطی سے انہیں ہمارے ملّا سے منسوب کرتے ہیں۔ دیکھیے: R P Tripathi, *Some Aspects of Muslim Administration.* (Allahabad: Centre) Book Depot, 1959; p.144, fn.37)

۲۸۔ PENO, *Who Says Akbar Was Great?* (Delhi: Author, 1968), pp.1, 52, 71.

اس میں PENO دراصل P.N.Oak کا قلمی نام ہے جو کہ Taj Mahal is a Hindu Palace اور ایسے ہی دیگر حیران کن مسودات کا مصنف اور Institute of Rewriting History کا بانی ہے۔

۲۹۔ Ibid. p. 366۔ بحوالہ بدایونی جس نے نگرکوٹ کی مہم کے اثرات پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اکبر نے نگرکوٹ بیربل کو جاگیر کے طور پر دے دیا تھا۔ 'مندروں میں مقیم بہت سے مسافر برہمنوں کو قتل کر دیا گیا تھا، دوست واجنبی سبھی

نے بیر بر کے سر پر منوں لعنت بھیجی جو کہ خود کو ہندوؤں کا ایک درویش سمجھتا تھا۔ (اس پر لعنت ہو)۔ٔالبدایونی، دوئم۔ص ۱۶۵

۳۰۔ R C Majumdar, pp.137, 149, 167, 567

۳۱۔ P P Sinha, passim.

۳۲۔ S P Agarwal, passim.

۳۳۔ Vrindavan Lal Verma, *Birbala* (Jhansi: Mayur Prakashan, 1965, 6th printing). ورما ۲۳ناولوں جو زیادہ تر تاریخی ہیں، کہانیوں کے دس مجموعوں، ۱۴/طویل ڈراموں جو زیادہ تر تاریخی ہیں، اور ایک ایکٹ کے ڈراموں کے چھ مجموعوں کا مصنف ہے۔ان سب کی کئی بار اشاعت ہو چکی ہے۔

۳۴۔ *Bhavishya Purana*, Two Vols, edited with a Hindi Commentary by Shriram Sharma Acharya (Bareli: Sanskriti Sansthan, 1968). میں اروند شرما کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کتاب کی جانب توجہ دلائی اور وشواجیت پانڈے اور کے سی بہل کا جنہوں نے اسے پڑھنے میں مدد کی۔

۳۵۔ Ludo Roche, *Puranas*, Vol 2 fasc 3 of *A History of Indian Literature*, Jan Gonda (ed) (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), pp.151-54

۳۶۔ اس نے انگریزوں کو 'Gurundikas' کہا ہے اور ان کا ماخذ بندروں کو بتایا ہے جو راون سے لڑائی میں مارے گئے تھے اور ان کا دوسرا جنم ہوا جس میں ان کو اس کا صلہ ملا۔

۳۷۔ *Bhavishya Purana*, II, pp.270-71.

۳۸۔ ایضاً، ص ۲۷۶، محمد حسین آزاد نے ۱۹۱۰ء میں پہلی بار چھپنے والی 'دربارِ اکبری' میں اس قصے کو مختلف انداز میں بیان کیا ہے۔ (لکھنؤ: مکتبۂ کلتیان، تاریخ ندارد، ص ص ۹۳۔۹۴) آزاد کے مطابق چند برہمن اکبر کے پاس ایک قدیم دستاویز لائے جو کہ مبینہ طور پر مکنڈ برہمچاری کی تحریر تھی اور اس میں اس کے نئے جنم کے بارے میں پیشگوئیاں تھیں۔ پھر چند مسلمان ایسی پرانی کتاب لے آئے کہ جس میں یہ عندیہ دیا گیا تھا کہ اکبر تو مہدی موعود ہے۔ بدقسمتی سے آزاد نے اس ماخذ کو شامل نہیں کیا۔

۳۹۔ 'دائرہ المعارف فارسی' کے مطابق بہلول خود کو پاگل ظاہر کرنے کا حیلہ کرتا تھا اور اس کی شہرت تھی کہ وہ خلیفہ کا رشتہ دار تھا۔ (Tehran: Franklin, 1345/1966, I, p 479). شیخ نفروی کی *The Perfumed Garden* میں خلیفہ مامون کے ساتھ بہلول کے کئی گستاخ لطیفے شامل ہیں۔ (pp.813-33)

۴۰۔ دائرہ المعارف فارسی، جلد اوّل، ص ۹۸۷، میں 'Dalqak' نامی مضمون میں یہ لفظ ایران و اسلام کی تاریخ کے بادشاہوں اور خلفاء کے درباروں میں موجود مسخروں کو عمومی طور پر بیان کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ مصنف کی تجویز ہے کہ شاید یہ لفظ محمود کے مسخرے Talhak کے نام سے ماخوذ ہے۔ مصنف یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ افراد جاہل یا کم چرب زبان نہیں تھے۔ بلکہ وہ اپنی حاضر جوابی یا مزاحیہ حرکات سے لوگوں کی مدد کرتے اور اس طرح مزاح کے پردے میں وہ سب کچھ کہہ دیا جاتا کہ جو دوسری طرح کہنا ممکن نہیں تھا۔ مزید دیکھیے: Fakhruddin Ali Safi, pp.259-96

۴۱۔ *Da'ira al-Ma' arif Farsi*, 1, p.987, II, p.2248,

Muhammad Taqi Mir, 'Zikr-i Mir', final section, Manuscript at the Riza Library, Rampur. میں اس کی نقل مہیا کرنے پر اکبر اے۔ ایچ خان اور عرشی زادہ کا مشکور ہوں۔

۴۲۔ David Dean Shulman, *The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry*, Princeton University Press, Princeton, 1985, pp.180-200.

۴۳۔ Tony Stewart, 'Courtly Humour and Peasant Wit in Medieval Bengal', a paper read at the panel on 'Courtiers and Kings', also. Edward C Dinmock, Jr, *The Thief of Love*, University of Chicago Press, Chicago, 1963, pp.183-88.

۴۴۔ اس کے تامل روپ میں بادشاہ اس خواب کا ایک دن تذکرہ کرتا ہے اور اس کے دن اگلے تنال رام اس کے 'تسلسل' کا حصہ پیش کرتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اسی کہانی کا اسلامی روپ دسویں صدی میں ایک روایتی مسخرے اشعب اور اس کی ماں کے درمیان مکالمے کی شکل میں ملتا ہے۔ دیکھیے: Franz Rosenthal, *Humour in Early Islam* (Leiden: E) Brill, 1956), p 64.

۴۵۔ Shulman, p.199.

۴۶۔ Shulman, p.195, emphasis original.

۴۷۔ Shulman, p.197, emphasis edded.

۴۸۔ James Ryan, 'The Birbal Tales in Broader

Perspective', a paper read at the panel on 'Courtiers and King'.

۴۹۔ Banarasidasa (1586-1641?). *Ardhakathanaka*, translated and annotated by Mukund Lath (Jaipur: Rajasthan Prakrit Bharati Sansthan, 1981), p.38.

۵۰۔ Shulman, p.95.

۵۱۔ D M Goldman and V V T svetkova, [The Amusing Stories about the Supremely Wise and Clever Birbal] (Moscow: Oriental, Eastern Literature, 1978), Introduction. اس پر دوسرے تبصرے یوں ہیں۔ 'ان کہانیوں سے عوام میں خود اپنی طاقت پر اعتماد میں اضافہ ہوتا ہے......اکبر وہاں محض ایک متضاد کے طور پر ہے تا کہ یہ دکھایا جا سکے کہ اصل طاقت تو عوام کے اندر ہے...... نیکی اور انصاف کو بیربل کی ذات میں مجسم کیا گیا ہے۔' میں Colin P.Masica کا اس کے متعلقہ پیرے ترجمہ کرنے کے لیے مشکور ہوں۔

۵۲۔ Cf Lee Siegal, *Laughing Matters: Comic Tradition in India*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, pp 297312. حال ہی میں مجھے پتہ چلا ہے کہ سدھوی رتھمبر (Sadhvi Rithambara) نے اکبر، بیربل کے چند لطیفوں کو مسلمانانِ ہند کی مذمت کرنے کے لیے بھی استعمال کیا ہے۔ وہ شاید اس امر سے غافل تھی کہ PENO نے ان کے بارے میں کیا نظریہ قائم کیا تھا۔

☆......☆☆☆......☆

اشرافیہ کا شکار حکمت عملی

اور پاکستان کی زرعی ترقی میں علاقائی تفریق

حمزہ علوی/ترجمہ: ڈاکٹر ریاض احمد شیخ

پاکستان کی زرعی معیشت میں نئی تبدیلیوں، جن کا آغاز ۵۰ کی دہائی کے وسط میں ہوا اور ۶۰ء کے عرصے میں اس میں تیزی آئی اور ۶۰ء کی دہائی کے اختتام تک ان تبدیلیوں کے باعث زرعی پیداوار میں بے نظیر بڑھاوا دیکھنے کو ملا۔ مغربی پاکستان میں زرعی پیداوار کی شرح پہلے پنج سالہ منصوبے (۶۰۔۱۹۵۵ء) کے دوران صرف ۱۴ تھی جو کہ دوسرے پنج سالہ منصوبے (۶۵۔۱۹۶۰ء) میں ۳ء۸ فیصد رہی۔ جبکہ تیسرے پنج سالہ منصوبے کے ابتدائی چار برسوں میں زرعی پیداوار کی شرح نمود کا سالانہ ۶ فیصد ہونے کا دعویٰ کیا گیا۔ یہ قابل غور کامیابی تھی۔ زرعی شعبے کی اس اچھی کارکردگی کا براہ راست فائدہ یہ تھا کہ اس کی زیادہ شرح نمو نے شرح آبادی پر فوقیت حاصل کر لی تھی۔ جس کے باعث عمومی طور پر خوشحالی کے دن دیکھنے کو ملے اور خاص طور پر دیہی علاقوں میں کاشتکاروں اور دیگر شعبوں سے تعلق رکھنے والے گروہوں کو نسبتاً فائدہ پہنچا۔ بہر حال، درحقیقت سبز انقلاب کا دیہی آبادی کے مختلف گروہوں پر اثرات یکساں نہ تھے۔ بلکہ بڑی حد تک اس کے اثرات غیر متوازن تھے۔ اس

کی وجہ یہ ہی تھی کہ بڑے زمینداروں کو اس انقلاب سے زیادہ فائدہ پہنچا جبکہ چھوٹے زمین مالکان اس سے زیادہ مستفید نہ ہو سکے۔ سبز انقلاب کا دیہی معاشرے پر یہ اثر پڑا کہ اس کے نتیجے میں دیہی علاقوں میں ناہمواری (disparities) میں اضافہ ہوا اور دیہی آبادی کے کچھ گروہوں کی آمدنی میں دیگر کے مقابلے میں بڑی تیزی سے اضافہ ہوا۔ ہم آگے چل کر یہ بھی ثابت کریں گے کہ اس کے نتیجے میں ملک کے مختلف علاقوں (regions) میں بھی ناہمواریاں (disparities) بڑھتی گئیں۔ اس کا مزید اثر یہ ہوا کہ دیہی آبادی کی آمدنی پر ثانوی اثرات بھی مرتب ہوئے۔ مثلاً وہ کسان جن کی آمدنی میں کوئی اضافہ ہوا لیکن قیمتوں اور افراط زر کی شرح میں اضافے کے باعث دباؤ اور اشیاء مصارف کی ضرورت میں بے تحاشہ اضافہ دیکھا گیا۔ سبز انقلاب کے ایسے گھمبیر ثانوی اثرات کو زیر غور لایا جائے تو یہ بات سمجھنے میں کوئی حیرت نہیں ہوگی کہ ۱۹۶۸ء میں اس تمام عرصے کی بہترین فصل حاصل ہونے کے باوجود ملک میں حیرت انگیز طور پر کس طرح حکومت کے خلاف ایک عوامی تحریک اٹھ کھڑی ہوئی ۔ یہ تحریک صرف اس سیاسی ہلچل کے بعد ہی ممکن ہو سکی کہ زرعی سیکٹر میں 'کامیابیاں' زیر غور آئیں اور اس کے کچھ تضادات اور (paradoxes) اب تسلیم کیے جا چکے ہیں۔

زراعت کے شعبے کی ترقی کے لیے بنائی جانے والی منصوبہ بندی کی بنیاد خوراک اور زراعت کے قومی کمیشن کی ان سفارشات پر رکھی گئی تھی جو کہ ۱۹۶۰ء میں جاری کی گئیں۔ ان سفارشات میں 'پہلی پانچ' ترجیحات کی بات کی گئی جو کہ ملک میں زرعی شعبے کی ترقی کے لیے اپنائی جانا ضروری تھیں۔ ان پانچ ترجیحات میں کئی چیزیں شامل تھیں۔ مثلاً زرعی مقاصد کے لیے رعایتی (subsidised) نرخوں پر ضروریات کی اشیاء فراہم کرنا، جدید ٹیکنالوجی کا استعمال جیسا کہ ٹریکٹر، ٹیوب ویل، کھاد، جراثیم کش ادویات اور نئے بیجوں کا استعمال۔ ان سہولیات تک عام کاشتکار کی رہنمائی کو سہل بنانا۔ کاشتکاروں کو سرکاری اداروں سے فراخدلی سے قرضوں کی فراہمی وغیرہ شامل تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ کاشتکاروں سے

زرعی اجناس کی خریداری کے عمل کو بھی بہتر بنانے کی بات کی گئی تا کہ انہیں ان کی محنت کا بہتر معاوضہ مل سکے۔ کاغذات کی حد تک تو ان تمام اقدامات سے سب کاشتکاروں کو یکساں طور پر مستفید ہونا تھا۔ لیکن عملی طور پر ان تمام اقدامات سے صرف بڑے زمیندار ہی مستفید ہو سکے۔ اس بات کے کوئی شواہد نہیں کہ اس زرعی ترقی سے چھوٹے کاشتکاروں کو کوئی فائدہ پہنچا ہو یا پھر شراکت داری کا شتکاروں (Sharecroppers) کی آمدنی میں کوئی فائدہ ہوا ہو۔ بلکہ اس زرعی ترقی کا منفی اثر یہ ہوا کہ افراط زر کے باعث اشیاء خورد ونوش کی قیمتوں میں اضافے کے باعث مہنگائی میں اضافہ ہوا جس کے باعث چھوٹے اور غریب کاشتکاروں کو اپنے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے اپنی جمع پونجی سے ہاتھ دھونا پڑا اور کئی کیسوں میں تو اپنی زمین اور دیگر چھوٹی موٹی جائیداد بھی بیچنا پڑی۔ ان مشکلات میں مزید اضافہ اس وقت دیکھنے کو ملا جب کچھ شراکت دار کاشتکاروں کو زمینداروں نے کاشت کی جانے والی زمینوں سے بے دخل کرنا شروع کر دیا۔ بیشتر مواقعوں پر کاشتکاروں کے ساتھ کیے گئے معاہدوں کی پاسداری نہیں کی گئی اور ان کے لیے مقرر وقت (security of tenure) کی بھی بڑی بری طرح دھجیاں بکھیری گئیں۔ بعض مواقعوں پر کسانوں کو بیک وقت بڑی تعداد میں زمین سے بے دخل کرنے کے بجائے زمینداروں نے ان زمینوں کو فروخت کرنا شروع کر دیا جن کو وہ قبل ازیں شراکت کاری کی بنیاد پر کسانوں کو کرائے پر دے دیتے تھے۔ کسانوں کو زبردستی زمینوں سے بے دخل کیے جانے اور زرعی زمین کے روز بہ روز کم ہوجانے کے باعث شراکتی کاشتکاروں کے لیے صورتحال ہر گزرتے دن کے ساتھ خراب سے خراب تر ہوتی گئی۔ اب زمیندار جن شرائط پر شراکتی کاشتکاروں کو اپنی زمینوں پر کاشت کی اجازت دے رہے تھے وہ بڑی کڑی تھیں اور کاشتکاروں کے لیے بالکل بھی سودمند نہ تھیں۔ ان تمام باتوں سے عمومی طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ دیہی علاقوں کے ذیلی اور غریب طبقوں سے تعلق رکھنے والے افراد اس سبز انقلاب سے کسی بھی طرح مستفید نہ ہوئے بلکہ کئی مراحل میں تو ان کی صورتحال مزید ابتر ہوگئی۔

بسا اوقات یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ اگر ایک طرف چھوٹے کاشتکاروں کی زمینوں میں کمی ہوئی ہے تو اس کے متوازی دوسری طرف بڑے کاشتکاروں کی ملکیتی زمین میں بھی کمی کا رجحان نظر آیا ہے۔ بڑے جاگیرداروں کی طرف سے زمین کے فروخت کیے جانے کے باعث ایک نئے 'سرمایہ دار کسانوں' (capitalist farmers) کا طبقہ سامنے آیا ہے جو کہ ان قابل فروخت زمینوں کے خریدار بن گئے۔ ایک رائے یہ ہے کہ یہ نیا 'دیہی

چارٹ ا: پنجاب کے تین بنیادی علاقوں میں زمینی ملکیت کے رجحانات (patterns)

	غریب پرانے آبادا ضلاع: راولپنڈی (%)	امیر پرانے آبادا ضلاع: گوجرانوالہ (%)	کینال کالونی ڈسٹرکٹ ملتان (%)
فارمز کی تعداد			
چھوٹی زمینداری (۱۵ ایکڑ سے کم)	۷۴	۴۸	۳۸
درمیانی زمینداری (۵ تا ۱۲۵ ایکڑ)	۲۴	۴۶	۵۱
بڑی زمینداری (۱۲۵ ایکڑ سے زائد)	۲	۶	۱۱
کل	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
کاشت شدہ علاقہ			
چھوٹی زمینداری (۱۵ ایکڑ سے کم)	۳۱	۱۱	۷
درمیانی زمینداری (۵ تا ۱۲۵ ایکڑ)	۵۸	۶۴	۵۴
بڑی زمینداری (۱۲۵ ایکڑ سے زائد)	۱۱	۲۵	۳۹
کل	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
اوسط کاشت شدہ علاقہ	(ایکڑ)	(ایکڑ)	(ایکڑ)
چھوٹی زمینداری	۳ء۱	۷ء۱	۸ء۱
درمیانی زمینداری	۷ء۳	۶ء۱۰	۷ء۱۰
بڑی زمینداری	۱۳	۴ء۳۲	۲ء۳۷

ماخذ: مغربی پاکستان کے زرعی شماری ۱۹۶۰ء، نمبر II، سے مرتب کیا گیا۔

چارٹ۲: پاکستان کی مختلف فصلوں کی پیداوار میں مختلف علاقوں کا حصہ (تناسب %)

۱۹۶۴-۶۵ء کاشت شدہ علاقہ	گندم ۳۳ فیصد	کپاس ۹ء۳ فیصد	چاول ۸ء۵ فیصد	چنا ۷ء۶ فیصد	باجرہ ۵ء۹ فیصد	جوار ۳ء۶ فیصد	مٹر ۳ فیصد	آبادی دیہی ۱۹۶۱ء
(ا) ۱۹۶۴-۶۵ء میں مغربی پاکستان کا پیداوار میں حصہ								
بلوچستان	۱ء۷	ـ	۰ء۲	ـ	۰ء۲	۴ء۵	۰ء۳۷	۲ء۸
سرحد (خیبر پختونخواہ)	۷	۰ء۱	۱ء۱	۴ء۷	۴ء۶	۶ء۹	۵۱	۲۰ء۵
سندھ	۱۲ء۵	۲۱	۴۸ء۵	۱۷ء۲	۳۶	۴۲ء۸	۱ء۳	۱۶ء۲
پنجاب کے قدیم غریب آباد اضلاع	۷۸ء۶ ۱۱ء۴	۷۸ء۹ ۱ء۴	۴۹ء۸ ۳ء۳	۷۵ ۲۴ء۹	۵۹ ۲۱ء۶	۴۵ء۵ ۱۲	۴۷ء۳ ۱۰ء۳	۶۰ء۴ ۱۱ء۵
امیر قدیم آباد اضلاع	۱۲ء۸	۳ء۵	۳۵ء۲	۵ء۹	۸	۱ء۳	۱ء۸	۱۲ء۸
کینال کالونی کے اضلاع	۵۴ء۱	۷۳ء۹	۱۱ء۴	۴۲ء۷	۲۹	۳۲	۲۸ء۴	۳۶ء۲
(ii) ۱۹۶۸-۷۰ء میں مغربی پاکستان کا پیداوار میں حصہ								
بلوچستان	۱ء۶	ـ	۰ء۲					
سرحد (خیبر پختونخواہ)	۶ء۲	۰ء۱	۲ء۵					
سندھ پنجاب	۱۳ء۶ ۷۸ء۷	۲۵ء۵ ۷۴ء۶	۴۵ ۵۲ء۲					
قدیم بڑے آباد اصلاع	۹ء۵	۱ء۱	۳ء۳					
قدیم آباد امیر اضلاع	۱۲ء۵	۲ء۹	۳۶					
کینال کالونی کے اضلاع	۵۶ء۶	۷۰ء۶	۱۲ء۹					

نوٹ: پنجاب کے علاقوں کو اس طرح تقسیم کیا گیا ہے ا۔قدیم آباد اضلاع: راولپنڈی ڈویژن اور میانوالی کا ضلع (۲) قدیم خوشحال اضلاع: لاہور ڈویژن (۳) کینال کالونی کے اضلاع: ملتان ڈویژن، بہاولپور ڈویژن اور سرگودھا ڈویژن میانوالی ضلع کو چھوڑ کر۔

ماخذ: یہ چارٹ (ا) مغربی پاکستان کے زرعی اعداد و شمار ۱۹۶۴-۶۵ء اور (۲) سالانہ زرعی اعداد و شمار ۱۹۶۸ء اور ۱۹۶۷-۱۹۶۸ء کی مدد سے مرتب دیا گیا۔

درمیانی طبقہ' (rural middle class) 'پرانے روایتی جا گیردارانہ طبقہ' (جس سے کہ یہ زمین خرید رہے ہیں) سے بالکل مختلف ہے۔ یہ بھی ایک دلیل ہے کہ جا گیردار سیاسی اور اقتصادی میدان میں اپنا اثر ونفوذ کھو رہے ہیں اور یہ دیہی درمیانے طبقے (سرمایہ دار کاشتکاروں) کے ہاتھوں میں مرکوز ہوتا جا رہا ہے۔ یہ صورتحال گمراہ کن ہے جس کی کوئی حقیقی بنیاد نہیں ہے۔ یہاں کئی ایسے زمین مالکان ہیں جنھوں نے تجارت اور صنعت میں سرمایہ کاری کرنا شروع کر دی ہے اور اپنی غیر کاشت شدہ زمین کو اونچے داموں فروخت کر کے سرمایہ حاصل کر لیا ہے۔لیکن ایسے زمیندار چند اور گنے چنے ہیں۔ جب کہ اس کے مقابل نسبتاً بڑے زمیندار اپنی غیر ٹیکس شدہ اور بڑی تیزی سے بڑھتی ہوئی آمدنی کو مزید زمین خریدنے کے لیے استعمال کر رہے تھے کیونکہ ان کو پاس اپنی اس غیر دولت کا دوسرا کوئی استعمال سامنے نظر نہیں آتا۔ بڑے زمینداروں نے زمین کی خرید کی اس دوڑ میں دیگر کو بہت پیچھے چھوڑ دیا۔

مغربی پاکستان کے تناظر میں 'فیوڈل زمین مالکان' (Feudal Land lords) اور 'سرمایہ دار کسان' (capitalist farmer) کے درمیان کسی بھی قسم کا فرق کرنا گمراہ کن ہوگا کیونکہ یہ دونوں کسی بھی طرح ایک دوسرے سے الگ اور کسی منفرد طبقات سے تعلق نہیں رکھتے۔ شراکت دارانہ کاشت کاری (share cropping) اور مشینی سرمایہ دارانہ طرز کاشت کاری (Mechanised Capitalist Farming) درحقیقت دو طریقے ہیں جو کہ ایک دوسرے کو سہارا فراہم کرتے ہوئے زمین کا استحصال کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ اپنی زمین کو شراکتی کاشت کے لیے دینے والے ضروری نہیں کہ بڑے ''غیر حاضر'' زمیندار ہیں۔ زراعت کے شعبے میں مشینی فارمنگ کے عمل کے داخل ہونے سے قبل ۲۰ سے ۱۲۵ ایکڑ کے مالکان بھی جن کے خاندان کے افراد یا پھر کاشت کے لیے جانوروں (بیل) کی عدم فراہمی کے باعث اکثر شراکت داری کے عمل کو ترجیح دیتے رہے ہیں۔ روایتی طور پر ساڑھے بارہ

ایکڑ کی زمین وہ بلند سطح (maximum) ہے جس کو کہ بیل کے ایک جوڑے کے ذریعے کاشت کیا جاسکتا ہے۔ کاشت کاروں کا ایک بڑا کنبہ شاید بیلوں کی دو جوڑیوں کو استعمال کرتا ہے لیکن اس سے زیادہ تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے۔ استحصال کا عمل بڑے اور شراکت دار زمین دار دونوں کے پاس یکساں اور ایک ہی سطح کا نظر آتا ہے۔ اس لحاظ سے دونوں ایک ہی طبقے سے تعلق رکھتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اسی لیے ان دونوں کے طرز رہائش میں بھی بڑی حد تک مماثلت نظر آتی ہے۔ ان میں بڑا اور نمایاں فرق پھر آگے چل کر اقتدار اور سیاسی عمل میں ان کے اثر ونفوذ کو دیکھ کر لگایا جاسکتا ہے۔ اس لحاظ سے چھوٹے اور بڑے زمینداروں کو ایک بڑے تسلسل کا متضادی سرا (ends) سمجھا جاسکتا ہے۔ جن کا فرق صرف ان کی دولت اور ان کی قوت کی وجہ سے ہے ورنہ ان کی طبقاتی سوچ اور روّیے میں کوئی خاص فرق نظر نہیں آئے گا۔

مشینی طرز کاشت کاری جاگیرداروں کے بنیادی گروہی نظام کو تبدیل نہیں کرسکی۔ یہ ایک نئے درمیانے درجے کے سرمایہ دارانہ کسان کو سامنے نہیں لاسکی ہے۔ یہ بڑا جاگیردار ہی ہے جس نے مشینی کاشتکاری کے شعبے میں بڑی زبردست کامیابی حاصل کی ہے۔ اب بھی بڑے اور چھوٹے کاشتکار کے درمیان تفریق صرف ان وسائل کی بنیاد پر ہی ہے جو کہ وہ کاشت کاری کے عمل کے دوران زمین کو زیر کاشت لاتے ہوئے استعمال کرتا ہے۔ ۱۹۶۸ء کے میکنائز فارموں (farm) کے ایک سروے کے مطابق بڑے زمیندار (۵۰۰ ایکڑ زائد زمین کے مالکان) میکنائز سیکٹر کے ۵۲٫۳ فیصد کے مالک ہیں۔ یہ لوگ زیر استعمال زمین (area operated) کے ۴۳ فیصد پر دسترس رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ زمیندار جو کہ ۲۰۰ اور ۵۰۰ کے درمیان زمین رکھتے ہیں وہ بالترتیب ۲۵٫۴ اور ۲۶ فیصد ہیں۔ وہ لوگ جو کہ ۱۰۰ اور ۲۰۰ ایکڑ کے درمیان کی زمین کے مالکان ہیں ان کا تناسب بالترتیب ۱۱٫۹ اور ۱۴٫۵ کے درمیان ہے۔ اس سے یہ بات اخذ کی جاسکتی ہے کہ وہ میکنائز

زمیں مالکان جو کہ ۱۰۰ ایکڑ سے زائد زمین رکھتے ہیں وہ 'مالکانہ زمین' (area owned) کا ۸۹ء۶ فیصد جبکہ زیر استعمال اراضی (area operated) کے ۸۳ء۵ پر قابض ہیں۔ بڑا زمیندار سرمایہ دار کسان سے بڑی حد تک مختلف ہونے کے باوجود خود بھی سرمایہ دار کسان ہے۔ ان شماریاتی تفصیلات کی اہمیت کو مزید بہتر طریقے سے اس وقت سمجھا جا سکتا ہے کہ جب ہم اس حقیقت پر غور کریں کہ ۱۹۶۰ء کے زرعی شماریات (Agriculture census) کے مطابق ۵۰ اور ۱۵۰ ایکڑ کے درمیان کے فارمز کُل فارمز کا صرف ۲ فیصد بنتے ہیں جبکہ ۱۵۰ سے زیادہ کے فارمز کل کا صرف one-sixth تھے جبکہ ۲۵ اور ۵۰ کے درمیان کی تعداد کل تعداد کا صرف ۶ فیصد بنتی ہے۔ یہ تعداد میکنائز فارم سیکٹر کے 'مالکانہ زمین' کا صرف ۹ء۶ بنتا ہے جبکہ اس سیکٹر میں کل 'زیر استعمال' زمین کا صرف ۹ء۹ بنتا ہے۔ ان اعداد و شمار سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ میکنائز زمینیں زیادہ تر بڑے زمینداروں کی ہی ملکیت ہیں اور اس بات میں کوئی صداقت نہیں کہ میکنائز فارمز کا فائدہ درمیانے اور چھوٹے کاشتکاروں کو پہنچا۔ بڑے اور درمیانے میکنائز فارمز میں واحد ساختی فرق یہ ہے کہ درمیانے میکنائز فارمز سے شراکتی کاشت کاروں کو مشینوں کے آ جانے کے بعد مکمل طور پر بے دخل کر دیا گیا تا کہ ان زمینوں کو ٹریکٹر کے استعمال کے ذریعے کاشت کیا جا سکے جبکہ بڑے میکنائز فارمز میں شراکتی کاشت کاروں کو کلی طور پر بے دخل نہیں کیا گیا۔ بلکہ یہ کیا گیا کہ اس زمین کا کچھ حصہ شراکتی کاشت کاروں سے لے کر وہاں مشینوں کا استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بڑے زمیندار کسی حد تک کسانوں کو اپنی زمینوں پر رکھنے کے خواہش مند تھے تا کہ کبھی موسمی ضروریات یا دیگر حالات کے تحت ان کو اپنی زمینوں پر کاشت کاری کے لیے استعمال کر سکیں۔ چھوٹے اور بڑے میکنائز فارمز کے طریقہ کار کا یہ فرق ایک عارضی (transient) ہو سکتا ہے۔ میکنائز طریقہ کاشت کاری کے متعلق پالیسیاں آ کر اسی طرح جاری رہیں تو (جو کہ بڑے زمینداروں کی ضرورت پوری کرنے کو پیش نظر رکھ کر بنائی گئی

ہیں) بڑے زمینداروں کو اپنی زمینوں پر شراکتی کاشت کاروں کی کوئی ضرورت نہ رہے گی۔ یہ زمیندار پوری کوشش کریں گے کہ وہ اپنی زمین کی آبادکاری کے لیے مزید ٹریکٹروں اور تھرشوں کا زیادہ سے زیادہ استعمال کریں۔ ایک مرتبہ کاشت کاری کے اس عمل کو مکمل طور پر میکنائز ہو جانے کے بعد یہ زمیندار اپنی زمینوں سے شراکتی کسانوں کو مکمل طور پر بے دخل کر دیں گے۔ موجودہ صورت حال میں ہمیں بڑے زمیندار اور درمیانے درجے کے درمیان فرق کو ملحوظ خاطر رکھنا ہوگا۔ درمیانے درجے کے زمیندار وہ ہیں جو کہ مشینی کاشت کاری کے عمل کو مکمل طور پر اپنا چکے ہیں اور جن کے لیے سرمائے کی کمی کے ساتھ ساتھ زمین کی کمیابی کا مسئلہ درپیش ہے، نہ کہ محنت کش کی کمی کا۔ اس زائد محنت کی وجہ سے وہ اپنی زمینوں سے شراکتی کسانوں کو بے دخل کرنے کے لیے تیار ہیں جبکہ ان درمیانے درجے کے زمینداروں کے مقابل بڑے زمینداروں کے پاس زمین کی فراوانی ہے اور ان کے لیے اصل مسئلہ اس زمین کو کاشت کرنے کے لیے کاشت کاروں کی فراہمی کا ہے۔ اس لیے یہ بڑے زمیندار اپنی زمینوں کی آبادکاری کے لیے ان کسانوں کو اپنی زمینوں پر ساتھ رکھنا چاہتے ہیں۔ اس تفریق کے باوجود یہ ان کے اقتصادی کردار یا مفادات میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں لاتا اور ان سرمایہ دار کسانوں اور فیوڈل زمینداروں جیسی اقسام میں تقسیم کرنے کا کوئی جواز نظر نہیں آتا۔ ان دونوں نے کاشتکاری کے لیے سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار کو اپنالیا ہے۔ شراکتی کاشتکاری کا روایتی انحصاری طریقہ کار بڑے زمینداروں کے ساتھ ساتھ چھوٹے زمین مالکان کے لیے بھی سودمند رہا ہے۔ ان دونوں گروہوں میں کوئی طبقاتی تضاد نہیں ہے۔ زرعی شعبے میں متعارف کرائی جانے والی پالیسیاں ان دونوں گروہوں کے لیے یکساں سودمند ثابت ہو رہی ہیں اور تمام زمین مالکان کے لیے بڑے جاگیرداروں کی زیر قیادت متعارف کرائی جانے والی پالیسیاں ان دونوں گروہوں کے لیے یکساں سودمند ثابت ہو رہی ہیں اور تمام زمین مالکان بڑے جاگیرداروں کی زیر قیادت سیاسی میدان میں اپنا کردار ادا کرنے کے لیے متحد ہیں۔

چارٹ۳: انڈس پلان میں آبپاشی کے ماخذ						
	کینال	نجی ٹیوب ویلز	سرکاری ٹیوب ویلز	قدیم طریقہ آبپاشی	کل	اعداد وشمار کے ماخذ
(ایم اے ایف)۱۹۶۰ء	۵۵	۰ء۳	۲ء۰	۱ء۷	۵۹	واپڈا ۱۹۶۴ء
(ایم اے ایف)۱۹۶۵ء	۵۸	۵ء۳	۲ء۷	۱ء۷	۶۸	آئی بی آر ڈی ۱۹۶۶ء
(ایم اے ایف)۱۹۶۸ء		۱۳				تخمینہ ایچ اے

ماخذ دیکھئے حوالہ (۷)

چارٹ۴: علاقائی دستیابی اور زیرزمین کا معیار (ملین ایکڑ میں)				
کینال کے ذریعے آباد ہونے والے علاقے میں زیرزمین نمکیات کی موجودگی				
	۱۰۰۰ سے کم پی پی ایم	۱۰۰۰ سے ۳۰۰۰ پی پی ایم	۳۰۰۰ سے زائد پی پی ایم	کل
سرحد	۰ء۶	۰ء۱	صفر	۰ء۷
پنجاب	۱۱ء۸	۴ء۰	۳ء۹	۱۹ء۷
سندھ	۱ء۸	۰ء۵	۶ء۷	۹

ماخذ: IBRD پروگرام برائے ترقی آبپاشی اور زراعت مغربی پاکستان: جامع رپورٹ جلد ۵ Annexure ۷، پانی کی فراہمی اور تقسیم

چارٹ۵: ٹیوب ویلز کی تقسیم			
ضلع	کل ٹیوب ویلز	بڑی زمینداری پر ٹیوب ویلز ۲۵ ایکڑ سے زائد	بڑی زمینداری پر ٹیوب ویلز کی اوسط
گوجرانوالہ ضلع	۳،۷۷۶	۳،۲۸۹	۸۷
ملتان ضلع	۳،۰۷۶	۲،۶۳۹	۸۶

زرعی شعبے میں سبز انقلاب کے نتیجے میں آنے والی تبدیلیوں اوراس کے باعث دیہی معاشرے کے مختلف طبقات میں بڑھتی ہوئی دولت کی تفریق کے موضوع پراب پاکستان میں بھی غور وفکر شروع ہو چکا ہے۔خاص طور پراس وجہ سے بھی کہ اب انڈیا میں بھی اس کا بڑی تنقیدی فکر ونظر سے جائزہ لیا جارہا ہے۔اس تمام معاملے کا ایک اور پہلو بھی ہے۔یہ موضوع بھی اتنا غیر اہم نہیں کہ اسے نظر انداز کر دیا جائے اور وہ ہے سبز انقلاب کے باعث بڑھتی ہوئی بین الاعلاقائی(inter-regional) تفریق(disparities)۔یہ ایک ایسا موضوع ہے جو کہ آج بھی بہت اہمیت کا حامل ہے لیکن یہ اپنی اہمیت کے باوجود نظر انداز ہوتا رہا ہے۔اس معاملے کو حکومتی ایوان میں پہلی مرتبہ اعلی سطح پر اس وقت توجہ دی گئی جب ۱۹۶۹ء کے گرما میں صدر(پاکستان) نے منصوبہ بندی کمیشن میں مغربی پاکستان کے بارانی علاقوں کے کاشتکاروں کے مسائل جاننے کے لیے ایک معلوماتی گروپ قائم کرنے کا اعلان کیا۔

پاکستان کے مختلف علاقوں کی زرعی اقتصادیات کی ساخت میں بڑے واضح اختلافات دیکھنے کو ملتے ہیں۔اس کے پس پشت کئی عوامل کارفرما ہیں۔مثلاً ماحولیاتی تفریق جس کے باعث ان علاقوں میں ہونے والی ترقی میں تاریخی طور پر واضح فرق نظر آتا ہے۔اس کے باوجود ماضی کے علاقائی تقابلی جائزے کا محور ان علاقوں کے قدرتی/فطری حالات کے بارے میں رہا ہے اور ان علاقوں کے اقتصادی اور سماجی ڈھانچوں کو نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔مثلاً ۱۹۶۰ء کی زرعی کمیشن کی رپورٹ مغربی پاکستان کے علاقوں کو درج ذیل اقسام میں تقسیم کرتی ہے۔

(۱) نہری علاقوں سے آباد ہونے والے علاقے

(۲) Submontane Regions

(۳) شکارگاہیں(Range Lands)

(۴) پہاڑی کے دامن میں بسے علاقے(Hillcatchment Area)

مندرجہ بالا تقسیم بڑی سادہ سی ماحولیاتی تقسیم ہے۔زرعی کمیشن کی رپورٹ اس بات پر کوئی روشنی نہیں ڈالتی کہ کچھ علاقوں کو چند وجوہات کی بناء پر خصوصی توجہ کی ضرورت ہوتی ہےاوراسی بنیاد پر عوامی منصوبہ بندی(Public Policies) بنائی جائے۔ان بنیادوں پر بنائی جانے والی پالیسی جو کہ دیئے گئے فطری حالات کے مطابق بنے جو کہ ہر علاقے کے مخصوص حالات کے مطابق ہوتو ایسی پالیسی بڑی کارآمد ہوسکتی ہے۔ہمارے پاس کوئی ایسا framework نہیں ہے جس کے تحت ہم مختلف علاقوں کے مسائل کو آپس میں جوڑ (inter relate) سکیں۔

مریم الٰہی پاکستان کی پہلی ماہرارضیات ہے جس نے کہ شاید پہلی مرتبہ پاکستان کے مختلف علاقوں کے ارضیاتی تفریق کی بنیاد پر زرعی پیداوار کا منظّم(systematically) پر جائزہ لیا۔اپنے دومضامین میں جو کہ(۴ Pakistan Geographical Review(میں شائع ہوئے، مریم اپنی تحقیق کا موضوع فزیکل وجوہات کو قرار دیتی ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بات بھی تسلیم کرتی ہیں ''کسی بھی علاقے میں زرعی پیداوار کی پھرتی (efficiency) پر کئی فزیکل عناصر کے ساتھ ساتھ اقتصادی، سماجی اور تاریخی عناصر بھی اثرانداز ہوتے ہیں''۔ان کا دوسرا مضمون پاکستان کے مختلف علاقوں کی درجہ بندی کی ایک نفیس (sophisticated) کوشش ہے جو کہ ان علاقوں کی درجہ بندی مجوزہ علاقے سے حاصل ہونے والی فصل اور کاشت کاری کے لیے زیراستعمال آنے والے مختلف طریقہ کار پر ہے۔ان کی تحقیق کا ایک کمزور پہلو یہ ہے کہ وہ تمام فصلوں کو یکساں وزن/اہمیت دیتی ہیں اور ہر فصل کو قومی اقتصادیات یا پھر اس علاقے کی اقتصادیات کے تناظر میں نہیں دیکھتی۔ لیکن اس کے باوجود اس کی تحقیق مختلف علاقوں(regions) کے درمیان پائی جانے والی ناہمواری(disparities) پر اپنی توجہ مرکوز کرتی ہے اور وہ اس عمل کو مختلف علاقوں میں پائے جانے والے بیرونی(physical) اختلافات کا تعلق بھی بتاتی ہے۔

چارٹ ٦: مغربی پاکستان میں میکنائز طریقہ کار کے تحت زیر کاشت زمین کی تقسیم					
زمینداری کا حجم (ایکڑوں میں)	مالکانہ زمین		کاشت شدہ علاقہ		اوسط کاشت
	کل زمین کا تناسب %	اوسط ملکیت (ایکڑ میں) %	کل رقبے کا (تناسب)	اوسط ملکیت (ایکڑز)	شدہ علاقہ فی ٹریکٹرز (ایکڑز میں)
۵۰۰ اور اس سے زائد	۵۲٫۳	۱۳۱۷	۴۳	۱۲۳۱	۷۱۴
۲۰۰_۵۰۰	۲۵٫۴	۳۴۲	۲۶	۳۳۴	۲۷۰
۱۰۰_۲۰۰	۱۱٫۹	۱۵۶	۱۴٫۵	۱۵۵	۱۴۵
۵۰_۱۰۰	۶٫۹	۸۱	۹٫۹	۸۲	۷۹
۲۵_۵۰	۲٫۵	۴۳	۲٫۸	۴۴	۴۲
۲۵ سے نیچے	۰٫۴	--	۰٫۴	--	۲۱

ماخذ: فارم میکنائزیشن کے بارے میں سروے رپورٹ، چارٹ ۳ اور ۴

چارٹ ۷: زمین کی مختلف حجم کے گروپ میں تقسیم (فیصد میں)		
فارم کا سائز	فارم کی تعداد	فارم کا رقبہ
چھوٹی زمینداری (۱۵ ایکڑ سے کم)	۴۹	۱۰
درمیانی زمینداری (۵_۱۲۵ یکڑ)	۴۳	۴۸
بڑی زمینداری (۱۲۵ ایکڑ سے زائد)	۸	۴۲

ماخذ: پاکستان کی زراعت کی شماری ۱۹۶۰ء، جلد II، مغربی پاکستان، چارٹ ۳

چارٹ ۸: معیاد کے حساب سے زمین کی تقسیم			
زمین کا حجم	ذاتی زمین کا علاقہ	مالکانہ زین کا علاقہ بشمول کرایہ داری	کرایہ دارانہ زمین کے علاقہ
چھوٹی زمینداری (۱۵ ایکڑ سے کم)	۴٫۲	۱٫۴	۳٫۷
درمیانی زمینداری (۵_۱۲۵ یکڑ)	۱۴٫۶	۱۰٫۸	۲۲
بڑے فارم (۱۲۵ ایکڑ سے زائد)	۱۹٫۴	۱۰	۱۳
کل	۳۸	۲۳	۳۹

ماخذ: پاکستان کی زراعت کی شماریات ۱۹۶۰ء، جلد II، مغربی پاکستان، چارٹ ۵، ملکیت

حالیہ دنوں میں دوسرا تحقیقی کام ہاورڈ یونیورسٹی کے کارل گوٹیشن (Carl Gotsch) کا ہے۔ گوٹیشن نے پنجاب کے مختلف اضلاع میں شرح پیداواری کا ریکارڈ مرتب کیا ہے(۵)۔ یہ تحقیقی کام میں مختلف موضوعات 'ماخذ نمو'(source of growth) 'پیداوار کے اثرات' (Yield effects) اور کاشت کاری کے طریقہ کار (cropping pattern effects) کے متعلق بڑی قیمتی معلومات فراہم کرتا ہے۔ وہ اس بات کا جائزہ لیتا ہے کہ کس حد تک ایک یا پھر تمام اثرات کس طرح پنجاب کے مختلف علاقوں کے پیداواری عمل پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مزید جائزہ لیتے ہوئے ان محرکات (factors) کا جائزہ لیتا ہے جو کہ ان علاقوں کی زرعی پیداوار میں بڑا نمایاں کردار ادا کرتے ہیں۔ اس کے تجربے میں سب سے اہم عنصر (variable) پانی کی فراہمی ہے۔

ایک اہم اضافی variable جسے فارم کے رقبے (size) کے تناظر میں زیر غور لانا چاہیے وہ ہے فارم کا حجم (size) کیونکہ زمین کی تقسیم کا کسی بھی علاقے کی زرعی اقتصادیات میں بڑا مرکزی کردار ہوتا ہے۔ جو کہ اس علاقے کی ترقی اور خوشحالی پر براہ راست اثر انداز ہوتی ہے۔ مغربی پاکستان میں زرعی اقتصادیات کے ڈھانچے کا مطالعہ زرعی زمین کی تقسیم کو مدنظر رکھ کر کرنا چاہیے جس کو ہر علاقے میں ان کے مخصوص تاریخی حالات اور ماحول میں پروان چڑھا۔ مثلاً ان اصولوں کو بنیاد بناتے ہوئے پنجاب کے چار علاقوں (regions) کو درج ذیل اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) بارانی علاقے کے غریب آباد قدیم اضلاع۔

(۲) قدیم خوشحال آباد اضلاع جہاں بہتر نہری نظام اور مطلوبہ بارش کا انتظام ہے۔

(۳) کینال کالونی کے اضلاع۔

(۴) بنجر اور نسبتاً کم اور بکھری ہوئی آبادی پر مشتمل اضلاع مثلاً میانوالی، مظفر گڑھ اور ڈیرہ غازی خان۔

حالیہ عرصے میں شروع کیے گئے نہری منصوبے آخری گروپ کے اضلاع کے خدوخال میں بڑی نمایاں تبدیلی لا رہے ہیں۔ اس لیے میں نے ان اضلاع کو کسی جدا کیٹگری میں نہیں رکھا ہے۔ آئندہ آنے والی میری بحث میں میری کینال کالونی علاقے سے مراد سرگودھا، ملتان اور بہاولپور اضلاع کو شامل سمجھنا چاہیے جبکہ میں نے صرف میانوالی ضلع کو اس سے الگ کر کے اسے راولپنڈی ڈویژن میں شامل کیا ہے اور یہ وہ علاقہ ہے جو کہ قدیم غریب اضلاع کی فہرست میں شامل ہے۔ لاہور ڈویژن کے اضلاع میں پرانے امیر اضلاع شامل ہیں۔ میں نے ان مختلف علاقوں کے بھدے نام (awkward labels) اس لیے تجویز کیے ہیں تا کہ ان علاقوں کے تاریخی حالات کو بھی اجاگر کیا جا سکے جن کا کہ ان علاقوں کی موجودہ صورتحال میں انتہائی اہم کردار ہے۔

ان علاقوں کی حد بندی میں ان علاقوں کے فطری حالات کا اہم کردار ہے۔ مثلاً شمالی علاقے پر مشتمل اضلاع یعنی راولپنڈی اور لاہور ڈویژن کے علاقوں میں بارش وافر مقدار میں ہونے کے باعث اس علاقے میں بیرانی کاشت کاری کے وسیع امکانات ہوتے ہیں جبکہ اس کے مقابل جنوب کے علاقے میں نہری نظام کے آنے سے قبل بیشتر زمین غیر آباد رہتی تھی۔ اس غیر آباد زمین پر کچھ نیم خانہ بدوش قبائل وقتی طور پر بارش کی صورت میں آباد کاری کرتے رہے ہیں۔ اس علاقے میں کنوؤں کے آس پاس کچھ بکھری ہوئی زرعی آبادیاں بھی ہیں۔

بارانی علاقوں مثلاً راولپنڈی اور لاہور اضلاع میں بارش کے وافر پانی مہیا ہونے کے باعث ابتدا ہی سے ان علاقوں میں مستقل زرعی آبادی کو پروان چڑھنے کا موقع ملا۔ اس لیے میں نے ان علاقوں کو پرانے خوشحال اضلاع سے تعبیر کیا ہے۔ ان علاقوں میں مستقل بنیادوں پر آباد (settle) شدہ زرعت کی بڑی طویل تاریخ ہے جو کہ مستقل آبادی ہونے کے باعث ان اضلاع میں زمین کئی نسلوں سے تقسیم در تقسیم کے عمل سے گزرتی آئی ہے۔

اس وجہ سے ان دونوں ریجنل میں فارم کی سائز کینال کالونی کے اضلاع کے مقابلے میں کافی چھوٹی ہے۔

بیرانی علاقے (یا پرانے آباد اضلاع) کو بھی بذات خود دو مختلف ریجنز میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (ا) پرانے خوشحال اور مستقبل بنیادوں پر آباد لاہور ڈویژن کے اضلاع اور (۲) راولپنڈی ڈویژن کے قدیم غریب اضلاع۔ اول درجے کے اضلاع (لاہور ڈویژن) میں نہ صرف بارش وافر ہوتی ہے بلکہ یہاں پر اضافی پانی کنوؤں اور کینالوں کے ذریعے بھی مہیا ہے۔ اس کے نصف جنوبی اضلاع (مثلاً لاہور اور شیخوپورہ اضلاع بلکہ گوجرانوالہ تک) کو کینال اریگیشن کا فائدہ حاصل ہے جبکہ آدھے شمالی علاقوں (مثلاً سیالکوٹ ضلع اور گوجرنوالہ ضلع کے چند علاقے) جہاں مخصوص آب و ہوا (topograph) اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ یہاں کینال سسٹم کا جال بچھایا جاسکے، یہاں زیر زمین موجود پانی کو زرعی مقاصد کے لیے بڑی کامیابی سے استعمال میں لایا جارہا ہے جبکہ اضافی طور پر کنوؤں سے ایرانی پہیوں (Persian Wheels) اور پھر ابھی ٹیوب ویل کے ذریعے پانی نکالا جارہا ہے۔ اس کے نتیجے میں اب یہ علاقہ زبردست زرعی پیداوار دے رہا ہے۔ جبکہ دوسری طرف ضلع گجرات کے علاقوں کے ماسوائے راولپنڈی ڈویژن کا علاقہ اب زرعی آبادکاری کے لیے مکمل طور پر بارش پر انحصار کرتے ہیں۔ یہاں زیر زمین پانی باآسانی مہیا نہیں ہے جبکہ علاقے کی مخصوص آب وہوا (topography) کے باعث کینال اریگیشن بھی بڑی محدود سطح پر میسر ہے۔ چھوٹے اور مہنگے فارمز پر آبادی کے زیادہ دباؤ کے باعث یہ علاقہ انتہائی غربت کا شکار ہے۔

جنوب کے خشک زون میں پرانے آباد اضلاع کی بیشتر زمینیں کینال اریگیشن کی آمد سے قبل بڑے زمینداروں کی ملکیت تھیں۔ اس صدی (بیسویں صدی) کے آغاز کے ساتھ ہی اس خشک علاقے میں کینال اریگیشن کے متعارف کرائے جانے کے بعد اس علاقے

کی زرعی نظام کی کایا پلٹ گئی۔

آبادکاروں کو پنجاب کے دیگر اضلاع سے لاکر یہاں آباد کیا گیا اور انہیں مختلف زمینیں کئی طریقوں پر الاٹ کی گئیں جن میں سے ایک اہم ذریعہ بولی کے ذریعے زمینوں کی فروخت بھی شامل تھی۔ اس لیے اس علاقے میں اوسط فارم کا حجم بڑا ہے۔ اب تک شاید اتنی زیادہ نسلیں نہیں گزریں کہ اس علاقے کی زمین بھی دیگر پرانے اضلاع کی طرح مزید تقسیم کے عمل سے گزر کر کم ہو جائے۔

بہرحال، ایک اہم عنصر (factor) ایسا ہے جس نے کئی چھوٹے اور بے زمین لوگوں کو کینال کالونیوں میں متعارف کرانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ۱۹۴۷ء سے قبل اس علاقے کے زمینداروں کا ایک بڑا (اقلیت ہونے کے باوجود) حصہ ان ہندوؤں اور سکھوں پر مشتمل تھا جو کہ 'تقسیم' کے بعد اس علاقے سے نقل مکانی کر کے سرحد کی دوسری طرف چلے گئے۔ ان متروکہ زمینوں کو ابتدائی طور پر ہندوستان سے آنے والے مہاجرین کو ہر خاندان کے ایک فرد کے عیوض ایک ایکڑ زمین عارضی بنیادوں پر الاٹ کی گئی۔ لیکن بعدازاں ۱۹۵۳ء کے بعد یہ متروکہ املاک مہاجرین کو دوبارہ ان کے کلیموں کے عیوض مہیا کرنے کا فیصلہ کیا گیا جو کہ تقسیم سے قبل انڈیا میں چھوڑ آئے تھے۔ درحقیقت یہ اُلٹی (reverse) زرعی اصلاحات کہی جاسکتی ہیں۔ کیونکہ جو بھی جتنا بڑا کلیم (دعوی) بنا کر پیش کر سکتا تھا وہ اتنی ہی زیادہ زمین کا مالک بن سکتا تھا۔ جبکہ اس کے مقابلے میں کچھ ایسے جائز حقدار بھی تھے جو کہ کلیموں کا انتظام نہ کرنے کے باعث اپنی پہلے سے حاصل شدہ زمین سے بھی محروم کر دیئے گئے۔ پاکستان میں بیشتر لوگ جنہوں نے ملک کی زراعت کے بارے میں لکھا ہے انہوں نے اس انتہائی اہم تبدیلی کو (جس کے تحت کلیم کا انتظام نہ کر سکنے والے لوگ حق ملکیت سے محروم کر دیئے گئے) کو مکمل طور پر نظرانداز کر دیا ہے۔ لیکن اس اقدام نے کینال کالونی کے اضلاع کی زرعی اقتصادیات پر بڑے دوررس اثرات چھوڑے۔ اس کے

نتیجے میں اس علاقے میں شراکتی کاشتکاروں (share croppers) کی ایک بڑی تعداد بڑے محدود وقت میں ابھر کر سامنے آئی۔ یہ وہ لوگ تھے جن سے اس نئے فیصلے کی روشنی میں یا تو ان کی زمین مکمل طور پر واپس لے لی گئی تھی یا پھر اس کی حد بہت ہی کم رہ گئی تھی۔ چارٹ ۱ (Table-1) پنجاب کے تین بنیادی زرعی علاقوں میں زمینداری کے تبدیل ہوتے ہوئے رجحانات (patterns) کو واضح کرتا ہے۔ جو کہ میں نے اوپر بیان کیے ہیں۔ میں نے اپنی بات کی وضاحت کے لیے ہر علاقے کے صرف ایک ضلع کو منتخب کیا ہے۔

مختلف علاقوں میں زرعی خوشحالی یکساں بنیادوں پر نہیں آئی ہے۔ خاص طور پر وہ علاقے جہاں فارمز کی سائز چھوٹی ہے، وہ ترقی کے عمل میں پشت پر رہے ہیں۔ پاکستان کے مختلف علاقوں میں زرعی مد میں حاصل ہونے والی دولت کی غیر متوازی تقسیم کے متعلق ایک لسٹ زرعی پیداوار کے حدف کو مدنظر رکھ کر بنائی گئی ہے۔ مغربی پاکستان میں اہم فصلوں کی پیداوار کی تقسیم کو چارٹ ۲ (Table-2) میں دکھایا گیا ہے۔

چارٹ ۲ میں دیئے گئے اعداد و شمار (data) ملک کے مختلف علاقوں میں زرعی خوشحالی یا غربت کی پائی جانے والی تفریق کو ظاہر کرتی ہے۔ اس کا تخمینہ ملک کی زرعی پیداوار میں مختلف علاقوں میں پیدا ہونے والی اہم فصلوں میں ان کا حصہ اور ہر علاقے کی دیہی آبادی سے لگایا جا سکتا ہے۔ مثلاً اس سے پنجاب کی خوشحالی اس چارٹ میں واضح نظر آتی ہے۔ جبکہ اس کے مقابل بلوچستان اور سرحد (خیبر پختونخواہ) کی غربت بھی جھلکتی ہے۔ دریائے سندھ کا خطہ (Indus Plain) (پنجاب اور سندھ) جہاں سے بھٹو نے انتخابات میں اپنی پارٹی کے لیے بڑی بھرپور حمایت حاصل کی اس خطے میں ملک کی گندم کی پیداوار کا ۹۲ فیصد حصہ پیدا ہوتا ہے جبکہ کپاس تو کلی طور پر یہاں کاشت کی جاتی ہے۔ ملک میں چاول کی ۹۸ فیصد سے زائد کاشت بھی یہی ہوتی ہے۔ جبکہ اس علاقے (سندھ اور پنجاب) میں دیہی آبادی کا صرف ۷۶ فیصد ہے۔ غریب علاقوں میں نقد فصلوں مثلاً چاول، کپاس اور گندم

کے مقابلے میں موٹا اناج(Coarse cereals) زیادہ پیدا ہوتا ہے۔صوبہ سرحد(خیبر پختونخواہ) کی سب سے بڑی فصل مکئی ہے لیکن اس کی کاشت مغربی پاکستان کی کل قابل کاشت زمین کا صرف ۳ فیصد بنتی ہے جبکہ اس کے مقابلے میں گندم کی کاشت کے لیے ۳۳ فیصد زمین مختص ہے۔لیکن خود پنجاب کے اندر بھی مختلف علاقوں کی صورتحال مختلف ہے۔ ۶۵۔۱۹۶۴ء میں صوبے کے قدیم غریب آباد اضلاع اور پرانے امیر آباد اضلاع میں فی کس گندم تقریباً برابر تھی۔جبکہ امیر اضلاع میں دیگر کئی اجناس خصوصاً چاول کی پیداوار میں غریب اضلاع سے کہیں آتے تھے۔کینال کالونیوں کو دیگر علاقوں میں گندم، کپاس اور دیگر فصلوں کی کاشت پر واضح برتری حاصل تھی۔

مندرجہ بالا اعداد وشمار سے یہ بات بڑی حد تک واضح ہو جاتی ہے کہ ۶۵۔۱۹۶۴ء تک پہلے ہی بڑی حد تک مغربی پاکستان کے مختلف اضلاع میں زرعی دولت کی بنیاد پر واضح تفریق موجود تھی۔لیکن بعد ازاں اس مد میں ہونے والی ترقی نے اس تفریق کو مزید بڑھاوا دیا۔مثلاً مندرجہ ذیل اعداد سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ۶۵۔۱۹۶۴ء اور ۶۸۔۱۹۶۷ء کے دوران قدیم آباد اضلاع کی اقتصادی صورتحال خراب ہوتی چلی گئی۔ اس طرح بلوچستان اور سرحد(خیبر پختونخواہ) کی صورتحال بھی خراب تر ہوتی چلی گئی۔سندھ میں گندم کی کاشت میں صورتحال میں بہتری دیکھنے کو ملی۔اسی طرح طریقہ کاشت کاری کی تبدیلی کی وجہ سے یہاں کپاس کی پیداوار میں بھی نمایاں اضافہ ہوا لیکن چاول کی کاشت میں نمایاں کمی دیکھنے کو ملی۔

II

سبز انقلاب اور اس کے نتیجے میں متعارف کرائی جانے والی ٹیکنالوجی، چاول، گندم اور کپاس کے لیے بہتر اقسام کے بیج، کھاد وغیرہ کے استعمال نے پاکستان میں فصلوں کی پیداوار میں نمایاں اضافہ کیا۔ان تمام اقدامات کے ساتھ ساتھ سب سے اہم چیز جس نے

پیداوار میں اضافے میں سب سے کلیدی کردار ادا کیا وہ تھا بروقت پانی کی فراہمی۔اس کے لیے بسا اوقات ٹیوب ویلوں کا استعمال بھی کیا جاتا رہا۔ان تمام اقدامات کے نتیجے میں ملک میں ۶۵۔۱۹۶۴ء کے درمیان زرعی پیداوار کے بڑھنے کے تخمینے تیسرے پنج سالہ منصوبے کی رپورٹ میں دیئے گئے ہیں۔اس کے مطابق مجموعی طور پر زرعی فصلوں کی پیداوار میں ۲۶ فیصد اضافہ دیکھنے کو ملا جس کی درج ذیل وجوہات کہی جاسکتی ہیں۔

دوسرے پنج سالہ منصوبے (۶۵۔۱۹۶۰ء) میں پیداوار میں اضافے کی وجہ (تناسب میں) درج ذیل وجوہات کی وجہ سے ہوئیں۔

ا۔زیرزمین پانی کی صورت حال میں بہتری	۹ فیصد
۲۔اضافی سطحی پانی	۴ فیصد
۳۔کھاد	۵ فیصد
۴۔فصلوں کی حفاظت	۴ فیصد
۵۔نئے بیج	۳ فیصد
۶۔دیگر عوامل	ا فیصد
کل اضافہ پیداوار	۲۶ فیصد

یہ تخمینہ محدود بنیادوں پر مہیا اعداد وشمار کی بنیاد پر مرتب کیا گیا ہے اور اسے ہر صورت میں مکمل نہیں کہا جاسکتا۔اس کے باوجود یہ اعداد کم از کم کئی وجوہات کی اہمیت کو تو اُجاگر کرتے ہیں۔اضافی پانی کی فراہمی چاہے وہ ٹیوب ویل کے ذریعے ہی کیوں نہ ہو اس بروقت فراہمی آب نے ہی صرف اس زرعی پیداوار کے اضافے میں نصف سے زیادہ کردار ادا کیا ہے۔اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وقت پر پانی کی فراہمی فصل کی پیداوار کے اضافے میں بڑا نمایاں اور کلیدی کردار ادا کرتی ہے۔یہ بروقت پانی کی یقینی فراہمی ہے جس نے کھاد اور بیج کے استعمال کو کئی گنا بہتر بنا دیا ہے۔منافع بخش پیداوار اور

زیادہ سے زیادہ پیداوار کے حصول میں سب سے اہم کردار بروقت پانی کی فراہمی ہوتا ہے۔ بروقت پانی کی فراہمی سے فصل کو ضائع ہونے سے بھی بچایا جا سکتا ہے۔ اس تمام صورتحال کے نتیجے میں یہ بات بڑے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ ٹیوب ویلوں کے متعارف کرائے جانے والے سبز انقلاب میں سب سے بنیادی اور اہم کردار پانی نے ادا کیا ہے۔ اس صورت حال کی بہترین مثال راولپنڈی ڈویژن کے غریب قدیم آباد اضلاع کا دیگر علاقوں سے تقابل کر کے دیکھا جا سکتا ہے۔ راولپنڈی ڈویژن کے قدیم غریب اضلاع میں ٹیوب ویل وسیع پیمانے پر متعارف نہ کرائے جا سکے اور آبپاشی کا کینالی نظام بھی اس علاقے میں ناپید ہے۔ اس کے مقابل شمالی علاقوں کے بیرانی اضلاع مثلاً مردان اور ہزارہ میں نسبتاً زیادہ اور قابل اعتبار حد تک باقاعدہ بارشوں کے باعث ان علاقوں میں کسی حد تک نئے بیجوں اور کھاد کے استعمال کو متعارف کیا جا سکا۔

زرعی مقاصد کے لیے ٹیوب ویل کے ذریعے اضافی پانی کی فراہمی کے اعداد و شمار (data) چارٹ۳ میں دیئے گئے ہیں۔ اس چارٹ میں بیان کیے گئے اعداد سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ٹیوب ویلوں کی وجہ سے فصلوں کے لیے ۶۳ فیصد اضافی پانی فراہم کیا جا سکا۔ بعد کے عرصے میں ٹیوب ویل نصب کرنے کی رفتار میں نمایاں اضافہ دیکھنے کو ملا۔ حکومت کی جاری ایک رپورٹ برائے فارم میکنائزیشن (The Report on Farm Mechanization) کے مطابق مغربی پاکستان میں ۱۹۶۵ء تک نصب شدہ ٹیوب ویلوں کی تعداد ۳۱،۶۰۰ تھی جو کہ صرف تین سال کے عرصے میں بڑھ کر ۱۹۶۸ء میں ۵۷،۰۰۰ تک پہنچ گئی۔ یہ تعداد ڈھائی گنا زیادہ تھی۔ اس ساری بحث میں پانی زرعی پیداوار کے لیے ایک انتہائی اہم ماخذ بن کر سامنے آیا۔

پاکستان میں ٹیوب ویل کی تنصیب کچھ علاقوں میں بڑی نمایاں ہے مثلاً ان کی ایک بڑی تعداد قدیم امیر آباد اضلاع اور پنجاب کے کینال کالونی والے اضلاع میں لگائے

گئے ۔ ۱۹۶۸ء کے فارم میکنا ئزیشن سروے کے مطابق مغربی پاکستان کے کل ۵،۷۰۰ ۷ ٹیوب ویلوں میں سے ۹۱،۲ فیصد صوبہ پنجاب میں نصب کیے گئے جبکہ اس کل تعداد کا صرف ۳ فیصد راولپنڈی ڈویژن کے قدیم اضلاع میں لگائے گئے ۔لیکن سرکاری مد میں مغربی کنال لگائے جانے والے کل ٹیوب ویلز کا ۱۰،۹ فیصد اس علاقے (راولپنڈی ڈویژن) میں نصب کیا گیا۔عام طور پر یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ اس علاقے میں نجی بنیادوں پر کم تعداد میں ٹیوب ویل نصب کیے جانے کی وجہ اس علاقے میں زیرزمین پانی کی کم فراہمی ہے۔لیکن اس بات کے واضح شواہد موجود ہیں کہ اس علاقے میں مزید ٹیوب ویل لگائے جانے کے واضح امکانات موجود ہیں۔لیکن یہ امر اپنی جگہ حقیقت ہے کہ اس علاقے میں نصب کیے جانے والے ٹیوب ویلز پرآنے والی لاگت دیگر علاقوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔جس کی ایک وجہ اس علاقے میں پانی کا مزید گہرائی میں ملنا ہے جبکہ ایک اور وجہ اس علاقے کی زمین کی سختی ہے جسے کھودنے کے لیے سخت مشقت کی ضرورت درکار ہوتی ہے۔اس علاقے میں ٹیوب ویلز کے نصب کیے جانے میں سب سے اہم رکاوٹ اس علاقے کی فارم سائز کا چھوٹا ہونا اور ٹیوب ویلز کے نصب کرنے پر نسبتاً زیادہ اخراجات ہیں۔اس لیے فطری/قدرتی حالات کو قدیم غریب آباد اضلاع کی غربت کا کلی طور پر ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا جو کہ عمومی طور پر سمجھا جاتا ہے۔درحقیقت اس کی بنیادیں بنیادی طور پر اس علاقے کی ٹوٹی اور بکھری (fragmented) ہوئی زرعی اقتصادیات میں دیکھی جانی چاہئیں۔اس علاقے میں سرکاری سطح پر ٹیوب ویلز نصب کرنے کی کوششیں بڑی بارآور ثابت ہوسکتی ہیں۔ سیاسی اثر ونفوذ جو کسی بھی سرکاری ادارے سے کام نکلوانے میں بڑا کارآمد ثابت ہوتا ہے اس علاقے میں اس کے کم ہونے کی وجہ سے یہ علاقہ ترقی کے عمل میں پیچھے رہ گیا۔مثلاً ۱۹۶۸۔۱۹۶۷ء میں بنیادی جمہوریت کے لالہ موسیٰ کے مرکز نے تحصیل کھاریاں کے لیے ایک کارآمد اور قابل عمل رپورٹ تیار کی۔اس رپورٹ کو تیکنیکی ماہرین

نے منظور کیا جبکہ باقاعدہ منظوری ضلعی سطح پر دی گئی لیکن تمام تر کاوشوں کے باوجود اس اسکیم پر عمل درآمد نہ ہوسکا جس کی بنیادی وجہ اس علاقے سے 'سیاسی سطح' پر کسی قسم کی مدد کی فراہمی نہ ہونا ہے۔ بیرانی علاقوں کی ترقی اور خوشحالی کے لیے ضروری ہے کہ اس خطے کے ہر علاقے میں تمام ممکنات کو تلاش کیا جائے تاکہ فوری ترقی کا عمل تیز کیا جا سکے۔

پنجاب سے باہر ٹیوب ویلز کے نصب کیے جانے کا عمل کوئی خاص ترقی نہ کرسکا۔ یہ عمل صرف دو علاقوں تک محدود ہے۔ پشاور ڈویژن جہاں نجی ملکیت میں لگائے جانے والے ٹیوب ویلز کا صرف ۲۶ء۷ فیصد لگائے جاسکے جبکہ خیرپور ڈویژن میں جہاں اس کا حصہ نجی ٹیوب ویلز کی تنصیب میں ۱۷ء۷ فیصد رہا۔ سندھ اور سرحد (خیبر پختونخواہ) میں ٹیوب ویلز کی کامیابی کے امکانات بڑے کم ہیں کیونکہ یہاں پر زمین تک رسائی اتنی آسان نہیں اور اسکے ساتھ سندھ کے معاملے میں تو سیم وتھور کا مسئلہ بھی بڑا اہم ہے۔ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ ہم مہیا پانی کے وسائل کو بھی پوری طرح بروئے کار نہیں لاسکے۔ مختلف علاقوں میں زیر زمین پانی کے معیار اور اس کی فراہمی کے متعلق ایک رپورٹ ۱۹۶۶ء میں آئی بی آر ڈی (IBRD) کے ایک سروے میں مرتب کی گئی جو کہ چارٹ ۴ میں دی گئی ہے۔

زیر زمین مہیا پانی کو زرعی مقاصد کے لیے استعمال کیے جانے کے لیے متعارف کیے جانے کے بعد اس کی اہمیت میں اضافہ ہوگیا ہے۔ اور اب علاقائی بنیادوں پر زرعی مقاصد کے لیے پانی کی فراہمی کے متعلق کئی نئے سوالات کھڑے ہوگئے ہیں۔ مختلف علاقوں اور صوبوں کے لیے پانی کی فراہمی کے اصول اس وقت مرتب کیے گئے جب انڈس بیسن (Indus Basin) میں نہری نظام کا آغاز ہوا۔ اس وقت تک ٹیوب ویلز کے ذریعے پانی کی فراہمی کا معاملہ سامنے نہیں آیا تھا۔ لیکن اب صورتحال بالکل مختلف ہوچکی ہے اور یہ معاملہ سندھ، بلوچستان اور سرحد (خیبر پختونخواہ) کے لیے انتہائی (paramount) اہمیت

کا حامل ہو چکا ہے۔ مثلاً صوبہ سندھ میں زیرزمین پانی انتہائی حد تک کھارا ہے جیسا کہ چارٹ ۴ میں دکھایا گیا ہے۔ یہاں کا بیشتر زیرزمین پانی زرعی مقاصد کے لیے ناقابل استعمال ہے اور بہت کم مقدار کو نہری پانی کے ساتھ ملا کر کاشت کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس صورتحال میں مختلف علاقوں کے درمیان پانی کے مختص کیے جانے کے عمل کو ایک بار پھر زیرغور لانا ہوگا۔

مختلف علاقوں میں ٹیوب ویلز کا بڑی تعداد میں لگایا جانا نہ صرف مختلف علاقوں کے درمیان موجود تفریق کو ظاہر کرتا ہے بلکہ تفریق (stratification) کا بھی ایک پہلو رکھتا ہے۔ بڑی زمینداریوں پر ٹیوب ویلز کے نصب کیے جانے کی زیادہ مثالیں دیکھنے کو مل رہی ہیں۔ ۶۵ اور ۱۹۶۳ء کے درمیان لگائے جانے والے ٹیوب ویلز کے متعلق پی آئی ڈی ای (PIDE) کا ایک سروے چارٹ ۵ میں دکھایا گیا ہے۔

ہمیں مختلف علاقوں اور فارم سائز کو مدنظر رکھتے ہوئے ٹیوب ویلز کی تنصیب اور ٹریکٹر کے مالکانہ بنیادوں پر رکھنے کے عمل میں بڑا متوازی پن نظر آتا ہے۔ ۱۹۶۸ء میں مغربی پاکستان میں موجود ٹریکٹر کی کل تعداد ۱۶،۶۰۰ میں سے ۱۳،۸۰۰ پنجاب میں موجود تھے۔ اس تعداد میں سے ۹،۹۰۰ کینال کالونی اضلاع جبکہ ۳،۳۰۰ لاہور ڈویژن کے چاول کے زیرکاشت جو قدیم خوشحال آباد اضلاع میں زیراستعمال تھے۔ ان ٹریکٹروں میں سے ۹۴ فیصد ان مالکان کی زمینوں پر زیراستعمال تھے جن کے پاس ۱۲۵ ایکڑ سے زائد کی زمین تھی۔ فارم میکینزم سروے، جس سے یہ اعداد و شمار حاصل کیے گئے ہیں وہ چارٹ نمبر ۶ میں دکھایا گیا ہے۔

اس سروے سے حاصل شدہ اعداد و شمار کے مطابق بڑی زمینداریوں میں زیرکاشت زمین میں ایک ٹریکٹر ۱۴۵ سے ۱۴۷ ایکڑ کے درمیان کی زمین کاشت کرنے کے لیے استعمال کیا جا رہا ہے جو کہ کسی بھی انفرادی ٹریکٹر کے لیے انتہائی زیادہ ہے۔ عمومی طور پر ایک

ٹریکٹر ۳۵ سے ۵۵ ایکڑ زمین کو کاشت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ بڑی زمینداریوں میں قابل کاشت زمین کا کچھ حصہ ٹریکٹروں کے ذریعے کاشت کیا جارہا ہے جبکہ بقیہ زمین اب بھی شراکت دار کاشتکار بیلوں کے استعمال کے ذریعے کاشت کررہے ہیں۔ یہ صرف چھوٹی زمینداری ہے جہاں کہ زمین مالکان شراکتی کاشتکاروں کو زمین سے بے دخل کرکے اب خود میکنائز فارمنگ کے طریقوں کو استعمال کررہے ہیں اور اپنی زمینوں کو خود آباد کرنے لگے ہیں۔ اس کے مقابل بڑی زمینداریوں میں اب بھی شراکتی کاشت کاروں کو اپنے ساتھ شریک رکھا گیا ہے، تاکہ انہیں کسی بھی موسمی کاشت کاری کے موقع پر استعمال کیا جاسکے۔

زمین کی ملکیت بھی انتہائی مرکوز (concentrated) ہے۔ اس مرکوز (concentration) کا درست اندازہ مہیا اعداد و شمار سے نہیں لگایا جاسکتا۔ مغربی پاکستان کے زرعی اصلاحات کا کمیشن (۱۹۵۹) اس بارے میں کئی اعداد وشمار مہیا کرتا ہے۔ لیکن یہ بات یقینی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ یہ اعداد وشمار کسی بھی طرح بالکل مستند نہیں ہیں اور کئی مواقعوں پر تو یہ انتہائی پرانے اور بوسیدہ ہیں۔ اس صورتحال میں صرف ایک ماخذ (source) جس کے اعداد و شمار پر نسبتاً سنجیدگی سے اعتبار کیا جاسکتا ہے وہ ہے ۱۹۶۰ء کا پاکستان کا زرعی شماریات (Pakistan Census of Agriculture)۔ زرعی شماریات سے حاصل ہونے والے اعداد وشمار چارٹ نمبر ۷ میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ اعداد وشمار قابل کاشت زمین کی ملکیت کے متعلق کسی اعداد کو کم کرکے (under estimate) دکھاتے ہیں کیونکہ آدھی سے زیادہ زمین شراکتی کاشتکاروں کے ذریعے آبادکی جارہی ہے اور چھوٹے فارموں کی بیشتر زمینوں کے مالکان بڑے زمیندار ہی ہیں۔ مدتی مقاصد کے تحت زمین کی تقسیم کے اعداد وشمار چارٹ ۸ میں دکھائے گئے ہیں۔ اس چارٹ سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ بڑے زمین مالکان بڑے فارموں کے ساتھ ساتھ (جو کہ کل فارموں کا ۱۹ء۴ بنتا ہے)

شراکتی زمینوں کوملا کر کل زمین کے ۷۰ فیصد سے زائد کے مالک ہیں۔

اب تک میں نے علاقائی بنیادوں اور کسانوں کی کئی اقسام (strata) کے درمیان وسائل کی ترچھی تقسیم پر زیادہ زور دیا ہے یہ تقسیم زرعی اقتصادیات کے ڈھانچے کے متعلق کئی نئے سوالات کو جنم دیتی ہے۔ یہ سوالات زرعی فارموں کے حجم (size) اور اس کی بنیادوں پر مختلف علاقوں میں رشتوں کی سماجی تقسیم کے متعلق ہیں اور اس کے پس پشت کئی ماحولیاتی اور تاریخی وجوہات شامل ہیں۔

فارم کے حجم (size) کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ اس سلسلے میں دو پیمانے (parameters) خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ اس میں پہلا عنصر ہے ٹیکنالوجی کا ہے۔ یہ اس بات کا تعین کرتا ہے کہ کسی بھی زمین کو آباد کرنے سے پہلے کس حد تک افرادی قوت یا بیل درکار ہوں گے مثلاً دو لوگ۔ روایتی طور پر ساڑھے بارہ ایکڑ جو کہ کاشت کار کسی بھی جاگیردار سے کینال کالونی ضلع میں کاشت کرنے کے لیے حاصل کرتے ہیں اس زمین کو آباد کرنے کے لیے کم از کم ایک جوڑی بیل اور اسی تناسب سے انسانی افرادی قوت بھی درکار ہوتی ہے۔ کئی علاقوں میں یہ حد ۱۱۰ ایکڑ بھی ہے۔ لیکن زمینی حقائق کے پیشِ نظر اصل حد مختلف ہو سکتی ہے اور اس کے پس پشت کئی عوامل کارفرما ہو سکتے ہیں مثلاً زمین کا معیار، زراعتی حالات (زیرِ آب پاشی علاقے یا بیرانی) جانوروں کی صحت و معیار اور دیگر کئی عوامل۔ لیکن روایتی بنیادوں پر ساڑھے بارہ ایکڑ زمین ایک پیمانہ ہے، جس پر اس اصول کو ناپا جاتا ہے۔ کوئی بھی زمین دار اس زیادہ سے زیادہ حد (ساڑھے بارہ ایکڑ) سے زائد زمین کسی بھی کسان کو دینے کو تیار نہیں ہوتا۔ لیکن کچھ مواقعوں پر جہاں کسان کا کنبہ بڑا ہو اور اس کے پاس کاشت کاری کے لیے کم از کم بیلوں کی دو جوڑیاں ہوں تو زمیندار اس صورت میں کسانوں کو دوگنی زمین کاشت کے لیے دینے پر راضی ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ذاتی طور پر قابل کاشت اراضی کے معاملے میں بھی زمین مالک عام طور پر

بیل کے ایک جوڑے کے ساتھ ۱۲۵ ایکڑ سے زائد زمین کاشت نہیں کر سکتے ہیں۔ شراکتی کاشت کاری کے اصول کے تحت بھی اس سے زائد حد کی زمین کاشت کاروں کو نہیں دی جاتی۔ اس کے مقابل ٹریکٹر کے زرعی استعمال نے بڑی اہم تبدیلیاں دکھائی ہیں۔ ٹریکٹروں کے استعمال کے باعث وسیع وعریض زمین کو آباد کرنا سہل ہو گیا ہے جس کے باعث زمینوں سے کسانوں کی بے دخلی کے واقعات بھی بڑھ گئے ہیں۔ ایک محفوظ تخمینہ کے مطابق ایک ٹریکٹر کم از کم درجن بھر بیلوں کی جوڑی کا کام کر سکتا ہے۔ اس تبدیلی کے آنے کے بعد اب شراکتی زمین کے کاشت کے لیے مہیا پس پشت کئی محرکات شامل ہو گئے ہیں جس میں ملکیت زمین کا مرتکز (Concentration) ہونا اور کاشت کے لیے طریقہ پیداوار (مثلاً بیلوں یا ٹریکٹروں) کا استعمال وغیرہ شامل ہیں۔ ان دونوں پہلوؤں کے مد نظر مختلف علاقوں میں صورتحال مختلف نظر آتی ہے اور ہمیں کاشت کاری کے بالکل مختلف طریقے دیکھنے کو ملتے ہیں۔ قدیم آباد اضلاع میں شراکتی کاشتکاری کے لیے مہیا زمین کی مقدار کم ہے کیونکہ یہاں فارموں کا حجم کم ہے۔ لیکن اس عنصر کو کسی حد تک میکنا ئزیشن کے عمل نے بھی متاثر کیا ہے۔ اس کے مقابل کینال کالونی کے اضلاع میں شراکتی کاشت کاری کی بنیاد پر زمین وسیع پیمانے پر مہیا ہے۔ لیکن بڑی کاشتکاریوں میں ٹریکٹر کے استعمال اور میکنا ئزیشن کو ترجیح دیئے جانے کے باعث اب یہاں شراکتی کاشتکاری کے مواقع کم سے کم ہوتے چلے جا رہے ہیں۔

دوسرا پیمانہ جو کہ اس تناظر (جس میں کہ ہم مسائل کو جانچنے کی کوشش کر رہے ہیں) جس میں کہ فارموں کے حجم سے 'زائد' سے زائد پیداوار کی صلاحیت سے تعلق ہے۔ یہ زائد پیداوار مزید سرمایہ کاری اور مصارفی (consumption) مقاصد کے لیے وسائل فراہم کرنے کا باعث بنتا ہے۔

تخمینی بنیادوں (emprically) پر اس بات کا اندازہ لگانا انتہائی مشکل ہے کہ کس

سطح کو'ضروری' یا ایک' قابل برداشت' اور کم از کم سطح قرار دیا جا سکے۔ اس کے باوجود بھی اگر ہم فی ایکڑ زمین کی پیداوار اور اس پر کام کرنے والے کسانوں کی کم از کم قابل قیام تعداد مقرر کر بھی دیں تو یہ صورتحال عمومی واضح شکل اختیار نہیں کر سکتی کیونکہ یہ صورتحال زمینی حقائق کے مطابق تبدیل ہو سکتی ہے۔ خاص طور پر ان حالات میں جہاں کہ افراد کی تعداد اور مختلف علاقوں کی زمین سے حاصل ہونے والی فی ایکڑ پیداوار میں واضح تفریق پائی جاتی ہو۔ اس لیے کسی بھی کنبے کے لیے خالصتاً 'اوسط' بنیادوں پر پیداوار کے مسئلے کا حل تلاش کرنا بہت مشکل ہے۔ IRBD کے ۱۹۶۶ء کے ایک سروے کے مطابق کینال کالونی کے کسی بھی ضلع میں ایک اوسط خاندان کی ضروریات پورا کرنے کے لیے کم از کم پانچ ہیکٹر زمین کا ہونا ضرری ہے۔ IRBD کا یہ کیا گیا سروے تمام تر تحفظات کے باوجود پھر بھی کسی حد تک مددگار ثابت ہوسکتا ہے۔ اس تخمینے سے ایک مبہم ہی سہی بہرحال ایک تصویر سامنے آتی ہے جو کہ یہ بات بتاتی ہے کہ اس سے کم کی زمین کسانوں کے لیے مشکلات کا باعث بن سکتی ہے جبکہ اس سے زائد زمین اس کے لیے'اضافی' (Surplus) فراہم کر سکتی ہے۔

وہ کہ جن کو اپنی محنت کے لیے قلیل زمین دستیاب ہے وہ اس نقصان کے ازالے کے لیے اضافی ذرائع تلاش کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ کینال کالونی کے اضلاع میں حالیہ عرصے تک بڑے زمین مالکان کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ بیلوں کی مدد سے اپنی تمام زمین کو خود آباد کر سکیں اس لیے وہ اپنی کافی زمین کو آباد کرنے کے لیے شراکتی کسانوں کو اپنی زمینوں پر کام کرنے کا موقع فراہم کرنے پر مجبور تھے۔ نہری اضلاع کی زرعی اقتصادیات میں یہ بات موجود تھی کہ وہ بے زمین کسانوں کو محنت کے وافر مواقع فراہم کرے کیونکہ اس علاقے میں چھوٹے زمین مالکان اور بے زمین مالکان کی تعداد کافی کم ہے۔ جبکہ اس کے مقابل قدیم آباد اضلاع میں چھوٹے زمین مالکان کی تعداد بڑے زمین مالکان سے نسبتاً زیادہ ہے۔ اس لیے ان اضلاع کی اضافی / زائد افرادی قوت کو دیگر علاقوں میں دیگر کئی

کاموں کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔اس کے نتیجے کے طور پر ہم ان دو مختلف علاقوں میں بالکل مختلف نوعیت کے ملازمتوں کے رجحانات دیکھتے ہیں۔اس کی ایک مثال راولپنڈی کے قدیمی آباد اضلاع کی ہے جہاں چھوٹی زمینداری اور بے زمین ہونے کے باعث کسان یا تو شہروں کی طرف کوچ کر جاتے ہیں یا پھر فوج میں ملازمت اختیار کر لیتے ہیں۔وہ لوگ جو کہ اپنے دیہات سے باہر ملازمت کے حصول میں کامیاب ہو جاتے ہیں وہ بعدازاں اپنی ملازمتوں سے حاصل ہونے والی آمدنی کا کثیر حصہ اپنے خاندانوں کی کفالت اور ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اپنے گاؤں میں بھیجتے رہتے ہیں۔اس لیے ان اضلاع کی خسارے کی زرعی اقتصادیات کو باہر سے بھیجی جانے والی رقوم سے مدد فراہم کی جاتی ہے۔جبکہ اس کے مقابل نہری اضلاع میں بیرونی علاقوں سے یہ علامتی رشتے بھی کم دیکھنے کو ملتے ہیں۔

کینال کالونی کے خود کفیل اضلاع اور قدیم آباد اضلاع کی خسارے کی زرعی اقتصادیات کے ان دو پہلوؤں کے پس پشت ان علاقوں کے ماحولیاتی حالات اور ان علاقوں میں تاریخی بنیادوں پر ہونے والی تبدیلیوں کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔یہ اختلاف اس علاقے کے لوگوں کے ثقافتی طریقہ کار اور ان کے روّیوں (behaviour) میں بھی واضح طور پر نظر آتے ہیں۔اس کی سب سے نمایاں اور اہم مثال ان دو مختلف علاقوں کے رہائشیوں کا تعلیم کے حصول کی طرف رویہ اور بعدازاں اس کے لیے کی جانے والی کوششوں میں اس علاقوں کے باشندوں کی دلچسپی سے عیاں ہوتا ہے۔اس سلسلے میں جب ہم خواندگی کے اعداد و شمار کو دیکھیں تو یہ بات نظر آتی ہے کہ راولپنڈی کے قدیم آباد اضلاع میں خواندگی کی شرح نئے امیر علاقوں سے زیادہ نظر آتی ہے۔مردم شماری میں خواندگی کے اعداد و شمار قدیم آباد اضلاع (راولپنڈی ڈویژن) کے متعلق حقیقی تصور عیاں نہیں کرتے کیونکہ ان اضلاع کے بیشتر باشندے ملازمتوں کے باعث دیگر اضلاع میں رہائش اختیار کر لیتے ہیں جس کے باعث انہیں اپنے اصل (قدیم آباد اضلاع) میں شمار کرنے کے بجائے نئے

خوشحال اضلاع میں شمار کرلیا جاتا ہے۔لیکن اس منتقلی کے باوجود ان افراد کا اپنے اصل اضلاع سے رابطہ برقرار رہتا ہے۔اور یہ اپنی آمدنی کا اچھا خاصہ حصہ اپنے اصل اضلاع کو بھیج کر ان علاقوں کی اقتصادیات میں بڑا اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

آخر میں یہ کہ سبز انقلاب کے نتیجے میں علاقائی سطح پر آنے والی تبدیلیوں کا ایک مزید پہلو بھی ہے جو کہ اپنی اہمیت کی بناء پر مزید توجہ کا طالب ہے۔یہ پہلو منصوبہ سازی کے عمل میں مرکزی نکتہ کی اہمیت رکھتا ہے۔یہ نقطہ دیہی علاقوں کی آمدنی میں آنے والی تبدیلیوں کا بالواسطہ (indirect) نتیجہ ہے۔صوبہ مغربی پاکستان میں کل زرعی پیداوار ساٹھ کی دہائی میں دگنی سے زیادہ ہو چلی۔لیکن خطرناک اشارہ یہ ہے کہ اس پیداوار نے پنجاب کے کینال کالونی والے اضلاع اور قدیم آباد امیر اضلاع میں غریب کاشتکاروں اور زمینداروں کے درمیان پہلے سے موجود آمدنی کی تفریق اور فرق کو مزید بڑھا دیا ہے۔جبکہ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس تمام تر ترقی کے دعوؤں نے دیگر علاقوں کے غریب کسانوں کی زندگی میں بھی کوئی بہتری پیدا نہیں کی۔جبکہ سبز انقلاب کا سب سے نمایاں اثر یہ ہوا ہے کہ اس نے بڑے زمینداروں اور خوشحال کسانوں کی قوت خرید میں مزید اضافہ کر دیا ہے۔جس کے باعث وہ اضافی اشیاء خریدنے کے قابل ہو چکے ہیں جس کے نتیجے میں مختلف اشیاء کی قیمت خرید میں اضافہ ہو گیا ہے۔قیمتوں کے اس ہوش ربا اضافے نے افراط زر کو بڑھاوا دیا ہے جس سے بڑے زمیندار تو متاثر نہیں ہوئے کیونکہ ان کی زرعی آمدنی میں بڑی بہتری آئی ہے۔اس اضافے کی وجہ سے ملک کی اقتصادیات میں زرعی آمدنی کا تناسب بھی بڑی تیزی سے بڑھا ہے۔۶۸۔۱۹۶۷ء میں مغربی پاکستان کے جی ڈی پی (GDP) میں زراعت کا حصہ ۴۲ فیصد تھا جبکہ اسی عرصے کے دوران Manufacturing کے شعبے کا حصہ کل آمدنی کا صرف ۱۶ فیصد رہا۔

بڑے زمینداروں کی اس اضافی آمدنی کا بڑا حصہ مختلف ملکی اور غیر ملکی درآمد شدہ

اشیاء کی خریداری پر خرچ ہوا۔ وہ ماہرین معاشیات جو کہ ملک کی معیشت میں زرعی شعبے کے بڑھتے ہوئے حصے کو بڑے مثبت انداز میں بیان کر رہے ہیں وہ اس تبدیلی کے وسیع تر اثرات کا مکمل طور پر جائزہ نہیں لے رہے۔ مثلاً وہ اس بات کا جائزہ نہیں لے رہے کہ اس اضافی زرعی آمدنی کا کتنا حصہ غریب کسان تک پہنچا اور ان کے حالات میں کتنی بہتری آئی جو کہ بالکل نہیں ہوئی اور اس کے حالات مزید ابتر ہوئے۔ اس کے مقابل اس اضافی زرعی آمدنی کے باعث افراط زر میں اضافے کے باوجود (جو کہ زرعی اجناس کی قیمتوں کے بڑھ نے کے باعث ہوئی) بڑے زمیندار کی آمدنی میں اضافہ ہوا اور اس نے نہ صرف دیہی علاقوں میں اضافی زمین اور آلات خریدے بلکہ کثیر بچت کے باعث شہروں میں اپنے لیے جائیداد بھی خریدیں۔ جس کے باعث ان کی آمدنی میں مزید کئی گنا اضافہ بھی ہو گیا۔ جبکہ اس کے مقابل دیہی اور شہری علاقوں میں دیگر گروہ خصوصاً غریب افراد اس ہوش ربا مہنگائی سے بڑی بری طرح متاثر ہوئے۔ اس غیر مساوی تقسیم کے باعث نہ صرف شہری علاقوں کے تنخواہ دار سرکاری ملازمین متاثر ہوئے بلکہ معاشرے کے دیگر افراد خصوصا دیہی علاقوں کے کاشتکار اور کسان براہ راست متاثر ہوئے اور انہیں اس ترقی اور تبدیلی سے فائدہ پہنچنے کی بجائے الٹا خسارہ اٹھانا پڑا۔

اس اضافی آمدنی کے مہیا ہونے کے باعث نہ صرف خوشحال کاشتکاروں کی قوت خرید (consumption) میں بہتری آئی ہے بلکہ اس کے نتیجے میں consumption اور خرچ کے پورے ڈھانچے میں بڑی نمایاں تبدیلی دیکھنے کو ملی ہے۔ قوت خرید میں اضافے کے باعث صارفی اشیاء (Consumption goods) کی قیمتوں میں اضافہ نسبتاً زیادہ تیزی سے نظر آیا اور خاص طور پر دیہی معاشرے کے اس گروہ کی طرف سے جس کو پہلے ہی وسائل دستیاب تھے اور زرعی آمدنی میں مزید اضافے کے باعث ان کی قوت خریدار میں واضح اضافہ دیکھنے کو ملا جس کے باعث آسائشی اشیاء (luxury items) کی

خریداری کے رجحان میں بھی اضافہ نظر آیا اور مزید یہ کہ نہ صرف یہ اندرون ملک میں موجود اشیاء کی خریداری ہوئی بلکہ ان اشیاء کی درآمدات (import) بھی شروع ہوگئی جس نے مزید صارفی (consumption) اخراجات میں نمایاں اضافہ کردیا۔ ''اینگل کا اثر'' 'Engel's effects' جو کہ اقتصادی نظریے کے قریب تر ہے اس کا عملی مظاہرہ مغربی پاکستان کے دیہاتوں میں واضح طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کا سب سے زیادہ فائدہ ان تاجروں کو ہوا جنہوں نے اس سے خوب مال بنایا۔ میں نے اب تک کوئی ایسا تحقیقی کام نہیں دیکھا جو کہ اس تبدیلی کا تنقیدی جائزہ لے کر اس کو دستاویز کرسکے۔ بہرحال اس تبدیلی کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ افراد زر میں اضافہ ہوا اور مختلف اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ دیکھنے کو ملا بلکہ اس کے باعث ملک کے زرمبادلہ (Foreign exchange) پر بہت زیادہ دباؤ پڑا۔ جس کی بنیادی وجہ سامان آسائش کی بڑی وسیع پیمانے پر درآمد تھی۔ حد تو یہ ہے کہ زرعی پیداوار میں اضافے کے لیے زمینوں پر کاشت کے لیے زرعی آلات کی درآمدگی کے باعث بھی زرمبادلہ پر مزید اضافی بوجھ پڑا۔ اس سے یہ بات تو واضح طور پر کہی جاسکتی ہے کہ سبز انقلاب کے باعث افراد زر کی معیشت کو بڑھاوا ملا اور اس کے نتیجے میں ان گروہوں کے حالات مزید تباہ ہوئے جو کہ اس سے براہ راست مستفید نہ ہوسکے۔ اس کے ساتھ ہی اس نے بیرونی شرح تبادلہ پر بھی منفی اثرات ڈالے۔

زرعی ٹیکس کے نظام اور زرعی اجناس پر امداد (subsidies) فراہم کیے جانے کے عمل نے کاشتکاروں اور مختلف علاقوں میں سماجی تفریق کو مزید بڑھاوا دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمین کی آمدنی پر عائد ٹیکس (land revenue) فی ایکڑ یکساں بنیادوں پر وصول کیا جاتا ہے جبکہ سبسڈی (امداد) تناسب کی بنیاد پر فراہم کی جاتی ہے یعنی جو کہ جتنی زیادہ زمین کا مالک ہے۔ وہ اتنا ہی زیادہ سرمایہ پیداوار کرتا ہے اور اسی تناسب سے امداد (subsidies) بھی وصول کرتا ہے۔ اس طرح یہاں بھی فائدہ بڑے زمیندار کو ہی حاصل

ہوتا ہے۔ زرعی محصولات (Land Revenue) کے نرخ (rates) مختلف اضلاع میں مختلف ہیں۔ نرخوں میں پائی جانے والی اس تفریق کی کوئی ٹھوس وجہ موجود نہیں ہے۔ اسے تاریخی حادثہ ہی کہا جاسکتا ہے۔ مختلف علاقوں میں نرخوں کا تعین نظریاتی طور پر (in theory) کسی بھی علاقے میں زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ لیکن نرخوں کے اس تعین کیے جانے کے عمل کو بڑا طویل عرصہ گزر چکا ہے اور اس میں اتنا عرصہ گزر جانے کے باوجود کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔ جس کے باعث ریونیو اکٹھا کرنے میں کوئی یکسانیت پیدا نہیں کی جاسکی اور مختلف اضلاع میں نرخوں میں پایا جانے والا فرق واضح طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ ۱۹۶۲ء میں عبوری بنیادوں (ad hoc basis) پر لینڈ ریونیو میں تھوڑا سا اضافہ چند اضلاع میں کیا گیا۔ بیشتر اضلاع میں یہ نئے نرخ نافذ نہ کیے جاسکے۔ اس تبدیلی سے لینڈ ریونیو کے موجودہ ڈھانچہ میں پائی جانے والی غیر سمجھداری (irrationality) کو کم کرنے میں کوئی خاص مدد نہ ملی اور خاص طور پر بڑی زمینداری پر تو اس کا اثر برائے نام دیکھنے کو ملا۔ یہ نرخ (بشمول لینڈ ریونیو ٹیکس) مختلف اضلاع میں مختلف ہیں مثلاً ضلع لائل پور (فیصل آباد) میں یہ نرخ ۹ء۱۳ فیصد فی ایکڑ سے ضلع ہزارہ میں ۴۰ء۴ روپے فی ایکڑ تھے۔ مجموعی طور پر زرعی شعبے کی آمدنی میں لینڈ ریونیو کا حصہ نہ ہونے کے برابر رہا ہے۔ اس کا بہتر اندازہ ۶۹-۱۹۶۸ء کے مغربی پاکستان کے سالانہ بجٹ سے لگایا جاسکتا ہے۔ اس برس کی کل سالانہ صوبائی زرعی پیداوار کی مالیت ۷۹۷،۱۴ ملین روپے تھی جبکہ اس میں لینڈ ریونیو کا حصہ صرف ۱۸۲ ملین روپے تھی جو کہ اس کل رقم کا صرف ۲ء۱ فیصد بنتی ہے۔ اس لیے دیہی آمدنی پر ٹیکس اور ان پر فراہم کی جانے والی سبسڈی کا بھی جائزہ لینے کی بھی شدت سے ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ سبز انقلاب نے دیہی علاقوں میں مختلف سطحوں پر سماجی ناہمواریوں کو جنم دیا ہے مثلاً مختلف علاقوں اور مختلف سماجی پس منظر سے تعلق رکھنے والے کاشتکار اس تبدیلی سے بڑے مختلف طریقوں سے متاثر ہوئے ہیں۔ یہ معاملہ فوری توجہ کا طالب ہے۔

جیسا کہ میں ابتداء میں ہی یہ بات کہہ چکا ہوں کہ میرا یہ تجربہ بڑے محدود مہیا شدہ اعداد وشمار پر مبنی ہے۔ میرے اس مضمون کا کسی بھی طرح یہ مقصد نہیں کہ میں اس معاملے پر حرف آخر لکھوں بلکہ میرا اصل حدف یہ ہے کہ چند ایسے معاملات کو سامنے لایا جاسکے جس پر مزید تحقیق کو آگے بڑھایا جاسکے۔ کسی بھی حتمی نتیجے پر پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک جامع تحقیق کی جائے جو کہ اس مطالعے کے تمام پہلوؤں کا بڑا تفصیلی جائزہ لے۔ یہ تحقیق نہ صرف فطری (natural) حالات پر انحصار کرے بلکہ مغربی پاکستان کی زرعی اقتصادیات کے مکمل ڈھانچے کا جائزہ لیتے ہوئے کسی بھی حقیقی نتیجے (confident judgement) تک پہنچ سکے۔ جبکہ دوسری طرف علاقائی بنیادوں پر مغربی پاکستان کے مختلف علاقوں میں پائی جانے والی تفریق اور اس تفریق سے منسلک مسائل کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے حل کے لیے تجاویز دینے کے لیے بھی ہمیں ایک انتہائی دقیق تکلیف دہ اور تفصیلاً تحقیقی کام کرنا ہوگا جو کہ ان تمام امور کا مکمل طور پر احاطہ کرتا ہو۔

(نوٹ: یہ تحقیقی مضمون مضمون نگار کی اس تحقیقی کاوش کا نتیجہ ہے جو کہ برطانیہ کی جامعہ سسیکس (Sussex) میں مغربی پاکستان میں دیہی سماجی ڈھانچے اور اقتصادی پر برطانیہ کے SSRC کی فراہم کی گئی مالی امداد کے نتیجے میں لکھا گیا)

☆......☆☆☆......☆

سر بارٹل فریئر اور نظرِ تاریخ شناس

ڈاکٹر سید جعفر احمد

سندھ میں تالپوروں کے آفتابِ اقبال کے غروب ہونے اور ۱۸۴۳ء میں اس سرزمین کے انگریزوں کے قبضے میں آنے کے بعد سر چارلس نیپئر (Sir Charles Napier) یہاں کا گورنر مقرر ہوا۔ چار سال بعد سندھ کو بمبئی کے ساتھ منسلک کر دیا گیا اور یہاں کے انتظام وانصرام کے لیے کمشنروں کی تعیناتی کا سلسلہ شروع ہوا۔ پہلے پرنگل (Pringle) کمشنر بن کر آیا۔ اس کے بعد ۱۸۵۱ء میں سر بارٹل فریئر (Sir Bartle Frere) کا ورود ہوا۔ اس کا دورِ کمشنری ۱۸۵۹ء تک رہا جس میں بیچ کے چند مہینوں میں جنرل جیکب (Jaccob) سندھ کا قائم مقام کمشنر رہا۔

سر بارٹل فریئر کا دورِ کمشنری سندھ کی تاریخ کا ایک اہم دور ہے۔ اس دور میں فریئر نے جو کام کیئے، جس انداز سے سندھ میں حکومت کا نظم ونسق چلایا، سندھی معاشرے میں جس قسم کی تبدیلیاں متعارف کرانے کی کوشش کی اور پھر ذاتی طور پر جیسے اطوار اور رجحانات کا مظاہرہ کیا، ان تمام پہلوؤں کا مطالعہ سندھ میں انگریزوں کے دورِ اقتدار کو سمجھنے کے لئے اور سندھ کی اپنی تاریخ کے اتار چڑھاؤ کے فہم کے لئے بہت ضروری اور کارآمد ہوسکتا ہے۔

لیکن سر بارٹل فریئر کا مطالعہ دو زاویوں سے ہوسکتا ہے۔

پہلا زاویہ تو یہ ہوسکتا ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ وہ منتظم کیسا تھا۔ اس میں کام کرنے کی لگن کیسی تھی۔ اس نے سات آٹھ سال کے دوران سندھ میں کیا کچھ کیا۔ پھر یہی نہیں بلکہ وہ یہاں سے کہاں گیا۔ بمبئی اور پھر جنوبی افریقہ میں اس نے کون سی خدمات سرانجام دیں۔ یوں دیکھا جائے تو فریئر ایک انتہائی لائق اور فہمیدہ انسان تھا جس کو کم عمری ہی میں رموزِ مملکت کو سمجھنے اور حکومت کے لئے مناسب ترین حکمت عملی بنانے کا تجربہ حاصل ہوا۔ بعد کے برسوں میں اس نے اپنی صلاحیتوں میں غیر معمولی اضافہ کیا۔ سندھ میں قدم رکھنے کے بعد اور امن وامان کی صورتحال کو اپنے نقطۂ نظر سے ہموار بنانے کے بعد اس نے یہاں کے سماجی دروبست پر توجہ دی۔ سندھ میں جاگیروں کو باضابطہ شکل دینے اور جاگیرداروں کے ایک وفادار حلقے کو تیار کرنے کے علاوہ اس نے زمینداری کی عمومی بہتری کی طرف بھی توجہ دی لیکن آبپاشی کے نظام کی پسماندگی کی وجہ سے وہ حسب توقع نتائج حاصل نہیں کرسکا۔ سندھ میں انفراسٹرکچر کی تعمیر میں بھی فریئر نے بہت زیادہ دلچسپی لی۔ ریلوے لائن کا بچھانا، کراچی کے ہاربر کی ترقی، اور سندھ اور پنجاب کے درمیان مواصلات کے نظام کا قیام اس کی ترجیحات میں شامل تھا۔ اس کا خیال تو سندھ اور وسطی ایشیا کے درمیان تجارتی روابط استوار کرنے کا بھی تھا مگر اس منصوبے میں بھی اس کو کامیابی نہیں ہوئی۔ کراچی کی بندرگاہ کو ترقی دینے کا وہ بہت بڑا وکیل تھا بلکہ اس کا خیال تھا کہ کراچی کی بندرگاہ کلکتہ کی بندرگاہ سے بھی زیادہ اہم ہوسکتی ہے۔ فریئر کے خیال میں کراچی کی بندرگاہ دفاعی اور تجارتی دونوں ضرورتوں کی تکمیل کرسکتی تھی۔ وہ اپنی حکومت کو ایک عرصہ اس سلسلے میں قائل کرنے اور اس سے ضروری فنڈز حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہا۔

بارٹل فریئر کا ایک اہم کام سندھ میں تعلیم کے شعبے میں نئے تجربات کرنا ہے۔ اس نے انگریزی تعلیم کے فروغ کے لیے نئی طرز کے اسکولوں کے قیام کی مہم چلائی۔ فریئر میں اتنی سوجھ بوجھ تھی کہ وہ جانتا تھا کہ بہترین تعلیم انسان اپنی مادری زبان ہی میں حاصل کرسکتا

ہے۔ چنانچہ اس نے سندھ میں سندھی کے فروغ میں بڑھ چڑھ کر دلچسپی لی۔ سندھی اسکرپٹ کی تیاری تمام تر فریئر کا کارنامہ نہ بھی ہو تب بھی اس سلسلے میں اس کو کاوشوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ فریئر نے سِول اور فوجداری مقدمات کے لیے سندھی زبان کو ضروری قرار دیا۔

یہ بھی بارٹل فریئر ہی تھا جس نے اپنی حکومت کو یہ مشورہ دیا تھا کہ اگر ہندوستانیوں کو پر امن طریقے سے اپنے ساتھ ملا کر رکھنا مقصود ہے تو پھر نظم حکمرانی اور قانون سازی کے کاموں میں مقامی باشندوں کو شریک کرنا بہت ضروری ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ لوگ انہی قوانین پر خلوص کے ساتھ عمل کرتے ہیں جن کے بارے میں ان کا تأثر یہ ہوتا ہے کہ ان قوانین کے بنانے میں ان کا اپنا ہاتھ بھی شامل ہے یا وہ قوانین ان کے مفاد میں انہی کے نمائندوں نے بنائے ہیں۔ بارٹل فریئر کے انہی منٹس (Minutes) کے بعد برطانیہ نے ہندوستان میں مقامی سطح پر نمائندہ اداروں کے قیام کا سلسلہ شروع کیا تھا۔

سندھ میں زرعی معیشت کو منظم کرنے اور یہاں محاصل کے نظام کو متحرک بنانے کے لئے بھی فریئر نے کئی اقدامات اٹھائے۔ اس نے پٹہ داروں، مختارکاروں اور ایسے ہی دیگر عمّال کی تربیت اور ہر ضلع میں ان کی تعیناتی کا انتظام کیا۔ اس نے دیوانی مقدمات کے فیصلے کے لئے حیدرآباد اور شکارپور میں منصف مقرر کئے۔ اُسی کے زمانے میں مختلف شہروں میں میونسپلٹیز قائم ہوئیں۔ ۱۸۵۹ء میں سر بارٹل فریئر کلکتہ کی کونسل کا ممبر مقرر ہوا اور سندھ سے اس کی رخصتی ہوئی۔ ۱۸۶۲ء میں وہ بمبئی کا گورنر مقرر ہوا مگر ۱۸۶۶ء میں بینک آف بمبئی کے Collapse کی ذمہ داری جزوی طور پر فریئر پر عائد کی گئی اور اس کو واپس انگلستان بلالیا گیا۔ ۱۸۷۷ء میں فریئر کے کیریئر کا ایک اور دور شروع ہوا۔ اس کو جنوبی افریقہ بھیج دیا گیا جہاں اس نے زولو قبیلے کی بغاوت کو کچلنے اور سفید فام حکمرانی کے قیام میں اسی مستعدی کا مظاہرہ کیا جس کی نشانیاں وہ سندھ میں چھوڑ گیا تھا۔ ۱۸۸۰ء میں اس کو واپس انگلستان بلالیا

گیا اور پھر ۲۹ مئی ۱۸۸۴ء کو اس کا انتقال ہوگیا۔

یہ بارٹل فریئر کو دیکھنے کا ایک زاویہ تھا۔

لیکن ہمارے لیے، سندھ اور پاکستان سے تعلق رکھنے والے ہم لوگوں کے لئے فریئر کو دیکھنے کا ایک اور زاویہ بھی ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ ہم اس کو ایک استعماری نظام کے کل پرزے کے طور پر دیکھیں۔ یقیناً اس کے کئی اقدامات بالواسطہ طور پر ہمارے فائدے کے حامل ثابت ہوئے۔ اس کا سندھی زبانی کو ایک تشخص فراہم کرنا، اس کی تعلیم کو فروغ دینا، اس کو سرکاری زبان بنانا، سندھ میں ترقیاتی اور مواصلاتی انفرااسٹرکچر تعمیر کرنا___ یہ سب ہمارے فائدے کی چیزیں تھیں۔ لیکن یہ ایسی ہی چیزیں تھیں جو ہر استعماری طاقت کی اپنی ضرورت بھی ہوتی ہیں بلکہ پہلی ضرورت یہ اس کی اپنی ہی ہوتی ہے۔ کلکتہ، بمبئ اور ہندوستان کے دیگر ساحلی شہروں میں بندرگاہوں کی تعمیر، پنجاب میں نہروں کی کھدائی، بندوں کی تعمیر، ہندوستان کے دورافتادہ علاقوں میں ریلوے پٹڑیوں کا بچھانا اور پہاڑوں میں سرنگیں بنانا___ انگریز نے یہ سب ہندوستانیوں کی محبت میں نہیں کیا تھا۔ بنیادی طور پر یہ اس کی اپنی ضرورت تھی لیکن اس سے بالواسطہ طور پر ہندوستانیوں کو بھی فائدہ پہنچا اور بہت فائدہ پہنچا۔

چنانچہ صحیح تاریخی طرزِ فکر یہ ہے کہ ہم استعمار کے عہد کے جملہ اقدامات کو استعمار کی وسیع تر حکمت عملی کے طور پر دیکھیں۔ اس کے وہ اقدامات جو ہمارے کام آئے ان پر بھی ہماری نظر رہے اور نوآبادیاتی نظام کا وہ انسان سوز استحصال بھی ہمارے پیشِ نظر رہے جس کی غرض سے استعماری طاقتوں نے اس دورافتادہ خطے کا رخ کیا تھا۔ ہم سر بارٹل فریئر کی سندھ میں متعارف کردہ اصلاحات اور تعمیراتی اقدامات کا اعتراف ضرور کریں مگر ہم یہ بھی نہ بھولیں کہ بارٹل فریئر کے زمانے میں ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی لڑی گئی اور اس میں سندھ کے شہیدانِ وفا نے بڑھ چڑھ کر قربانیاں دیں۔ ان کو سخت سزائیں دی گئیں یہاں تک کہ

اسی شہر کراچی میں کتنے اہلِ وفا توپ دم کیئے گئے۔ کراچی ہی میں سندھ آرکائیوز کے ذخیرے میں ایسے بیسیوں خطوط محفوظ ہیں جو کمشنر سندھ کے ریکارڈ میں شامل ہیں۔ ان دستاویزات میں وہ تفصیلات درج ہیں جو ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں اہلِ سندھ کی قربانیوں کی گواہی دیتی ہیں۔ ہم بارک پور چھاؤنی میں منگل پانڈے کی قربانی کو تو بجا طور پر یاد کرتے ہیں مگر کراچی میں تعینات بنگال آرمی کی ۲۱ ویں رجمنٹ میں موجود رام دین پانڈے ہماری یادوں میں جگہ نہیں پاتے جن کو مخبری کی بنیاد پر ان کے دو ساتھیوں سمیت کراچی میں توپ کے دہانے پر باندھ کر اڑا دیا گیا۔ ۱۸۵۷ء میں کراچی، حیدرآباد، شکارپور اور دوسرے شہروں کے باغیوں کی بہادری اور آزادی خواہی کا جذبہ بھی ہمارا قومی اثاثہ ہے جو ہمارے ذہنوں سے محو نہیں ہونا چاہیئے۔

سر بارٹل فریئر نے سندھ میں جو وقت گزارا اس کا ذکر کرتے وقت ہمیں اپنے آپ سے یہ سوال ضرور کرنا چاہیئے کہ فریئر تو ایک غاصب ملک کے کل پرزے کے طور پر سندھ آیا تھا۔ اس کی وفاداری اپنے ملک اور اپنے نظام کے ساتھ تھی مگر پھر بھی وہ یہاں بہت کچھ ایسا کر گیا جس کے لئے آج ہم اس کی مشکور نظر آتے ہیں۔ ہمیں خود سے پوچھنا چاہیئے کہ ہم تو اسی ملک اور اسی سرزمین کے باسی ہیں۔ ہم اپنے ملک، اپنی مٹی اور اپنے سندھ کے لیے کیا کر رہے ہیں۔

(یہ مضمون ۲۹ مارچ ۲۰۱۲ء کو کراچی کے فریئر ہال میں سر بارٹل فریئر کی ۱۹۷ ویں سالگرہ کے حوالے سے منعقدہ تقریب میں پڑھا گیا۔ اس تقریب کا اہتمام شاہ عبداللطیف چیئر جامعہ کراچی، بے نظیر بھٹو چیئر جامعہ کراچی اور کراچی میٹروپولیٹن کارپوریشن کے اشتراک سے ہوا۔)

☆......☆☆☆......☆

وطن گم گشتہ اور شناخت کی تلاش

رؤف نظامانی

یہ بات درست ہے کہ تقسیم کے وقت سندھی مسلمانوں اور سندھی ہندوؤں کے درمیان مذہبی فساد نہیں ہوئے تھے۔ زیادہ تر ہندوستان سے آئے ہوئے مسلمانوں کے ہنگاموں کی وجہ سے ہی ہندوؤں میں عدم تحفظ کی صورت حال پیدا ہوئی تھی جس کی وجہ سے انہوں نے یہاں سے ہجرت کی تھی۔ لیکن یہ بات بھی درست نہیں ہے کہ سندھ میں ہندو اور مسلمان ہمیشہ امن اور پیار محبت سے رہے ہیں اور ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں رہا۔ کچھ تاریخ نویس اس خیال کا اظہار کرتے رہے ہیں کہ سندھ میں ہندو اور مسلمانوں کے درمیان کشمکش ہمیشہ سے رہی ہے۔ تالپوروں کے دور میں سیٹھ ناؤں مل کے والد کے ساتھ کیا گیا سلوک تو تاریخ کا ایک حصہ ہے۔ کی آر ملکانی اپنی کتاب ''سندھ اسٹوری'' میں لکھتے ہیں کہ سندھ کے ہندو مسلمانوں کے مقدس دن جمعہ کے پیش نظر جمعرات کی شام سے ہفتہ کی صبح تک اس خوف سے اپنے گھروں میں محصور رہتے تھے کہ کہیں ان کی زبان سے لفظ 'رسو' نہ نکل جائے جسے رسول سمجھ کر انہیں زبردستی مسلمان نہ کیا جائے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اس خوف کی وجہ سے انہوں نے لفظ 'رسو' ہی ترک کر دیا تھا اور اس کے بجائے ''نوڑی'' (رسا) استعمال کرتے تھے۔ منزل گاہ کے مسئلے پر فساد جس میں ساٹھ سے زائد لوگ مارے گئے

تھے،ان میں دو اہم سندھی،سندھ کے دو مرتبہ رہنے والے وزیر اعظم اللہ بخش سومرو اور صوفی گائک بھگت کنور رام بھی شامل تھے۔

ہندو ہمیشہ سندھ کی آبادی کا ایک اہم حصہ رہے ہیں۔ چند سو سال پہلے تک سندھ میں ان کی اکثریت تھی جبکہ تقسیم کے وقت وہ سندھ کی کل آبادی کا تیس فیصد اور کراچی کی آبادی کا اکیاون فیصد تھے۔ یہ شہروں میں رہنے والے، کاروبار سے وابستہ اور تعلیم یافتہ تھے۔سندھ کے زمینداروں کے کرتوتوں کی وجہ سے پچاس فیصد زرعی زمین ان کی ملکیت تھی۔ ان باتوں کی وجہ سے ہی مسلم سیاست دان ان سے مثبت سلوک کرنے کے بجائے ان سے کہتے تھے کہ وہ دن بھی دور نہیں جب ہندوؤں کی عورتیں مسلمانوں کے گھروں میں ماسیوں کی حیثیت میں کام کریں گی اور ہندوان کے نوکر ہوں گے۔

تاریخ کو نہ تو واپس کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے نئے حالات کی روشنی میں اپنی مرضی سے لکھ سکتے ہیں۔لیکن یہ ممکن ہے کہ اس کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ کیوں ہوا، تا کہ اسے دُہرانے سے بچا جا سکے۔

ساز اگر وال کی کتاب "Sindh: Stories from Lost Homeland" کچھ عرصہ قبل شائع ہوئی ہے۔ مصنفہ کے کہنے کے مطابق اس نے یہ کتاب اپنی سندھی والدہ، جن کی عمر تقسیم کے وقت تیرہ سال تھی، کی اپنے وطن متعلق یادداشتوں کو اکٹھا کرنے کے لیے لکھی ہے۔کتاب پڑھنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ اس کتاب کے لکھنے کے لیے ایک وجہ تو ضرور ہے اور کتاب میں ماں اور اس کے خاندان کی ایک مرکزی حیثیت بھی ہے لیکن اس میں دوسرے اور بہت سارے کردار موجود ہیں اور ایک لحاظ سے یہ سندھی ہندوؤں کے تقسیم سے پہلے اور بعد کے سماجی حالات کا ایک جائزہ بھی ہے۔

ہندوستان کے دوسرے علاقوں کی طرح سندھ کے ہندوؤں میں ذات پات کا نظام موجود نہیں تھا۔اس کی وجہ مصنفہ یہ بتاتی ہیں کہ راجا داہر کی حکومت کے خاتمے کے بعد سندھ

میں ہندوؤں کی حکومت کبھی بھی قائم نہ ہوسکی جس میں ذات پات کے نظام کو لاگو کیا جائے۔ اس کے بجائے سندھ میں برادریوں کا نظام رہا ہے۔ مثال کے طور پر عامل جو پڑھے لکھے لوگ تھے اور زیادہ تر بادشاہوں اور امیروں کے درباروں اور انگریزوں کے دور میں دفتروں وغیرہ میں کام کرتے تھے۔ بھائی بند، جن کا تعلیم سے زیادہ بیوپار کی طرف دھیان ہوتا تھا، نوجوانی میں ہی بچوں کو دوسرے ممالک میں بیوپاری کوٹھیوں پر بھیج دیتے تھے جو وہاں سے چالیس سال کی عمر میں ریٹائر ہوکر اپنے وطن لوٹتے تھے۔ شکارپور اور حیدرآباد ان کے دو مراکز تھے۔ شوہروں کے باہر ہونے کی وجہ سے شکارپور کی عورتیں دوسرے مردوں سے تعلقات استوار کرتی تھیں جن سے بچے بھی ہوتے تھے۔ لیکن حیدرآباد والوں کے لیے مشترکہ خاندان ہونے کی وجہ سے یہ ممکن نہ تھا۔ حیدرآبادی باہر سے بہت ساری اشیاء لاتے تھے اور ان کی نمائش اور دکھاوے پر زیادہ توجہ ہوتی تھی جبکہ شکارپوری اپنے کلچر پر زیادہ زور دیتے تھے اور حیدرآبادیوں کو سطحی اور دکھاوا کرنے والا کہتے تھے۔ اس کے جواب میں حیدرآبادی انہیں پسماندہ اور غیر مہذب کہتے تھے۔ بھاٹیا اکثریت ٹھٹھہ میں رہتی تھی۔ ان کا بیوپار اپنی برادری تک محدود اور شادیاں بھی آپس میں ہی کرتے تھے۔

اس کے باوجود کہ سماجی لحاظ سے ہندوؤں کا مسلمانوں سمیت کسی بھی برادری سے تنازعہ نہیں تھا لیکن جب وہ ہجرت کرکے گجرات، کچھ اور ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں گئے، جہاں ذات پات کا ایک مضبوط نظام موجود تھا، تو وہاں کے لوگوں نے انہیں اس طرح قبول کرنے سے انکار کردیا۔ ان کا کہنا تھا کہ وہ چونکہ گوشت کھاتے ہیں اس لیے مسلمانوں کے نزدیک اور ناپاک ہیں۔ اس لیے وہاں قبولیت حاصل کرنے کے لیے انہیں اپنے آپ کو وہاں کے ماحول مطابق ڈھالنا پڑا۔ کی آر ملکانی نہرو کے حوالے سے ایک دلچسپ مشاہدہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انہیں سندھی ہندو پسند نہیں تھے۔ کیونکہ وہ کہتے تھے کہ اس میں ایک ہی وقت میں ہندو بنئے اور مسلمان زمیندار دونوں کی عادتیں اور

خصلتیں موجود ہیں۔

بھارت ہجرت کرنے والے کچھ سندھی اپنے آپ پر طنز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم کہتے تھے کہ ''وطن پر جان بھی قربان ہے لیکن ہم تو اپنی جان پر وطن قربان کر کے آ گئے۔'' تقسیم کا فیصلہ ہونے سے قبل ہی بہت سارے ہندوؤں کو یہ اندازہ تھا کہ کیا ہونے والا تھا۔ اس لیے بہت ساروں نے اپنے اثاثے اور ملکیتیں بھارت اور دوسرے ممالک کو منتقل کرنا شروع کر دی تھیں۔ گاندھی نے شروع میں سندھی ہندوؤں کے حوالے سے یہ بات کی تھی کہ اگر حالات سازگار نہیں رہتے تو دوسرے ممالک میں ہجرت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس مقصد کے لیے انہوں نے مختلف لوگوں کو لکھا تھا کہ انڈمان جزیروں اور برازیل میں سندھیوں کی رہائش کا جائزہ لیا جائے لیکن جب تقسیم کے وقت کانگریس کے سندھی صدر کرپلانی نے یہ رائے دی کہ اس سے پہلے کہ سندھی ہندو چلے جائیں انہیں وہاں سے نکالا جائے تو مہاتما کی رائے بالکل ہی مختلف تھی۔ انکا کہنا تھا کہ یہ انکا اپنا وطن ہے اور انہیں وہیں رہ کر حالات کا سامنا کرنے دیں۔ اگر اس عمل میں وہ ختم بھی ہو جاتے ہیں تو کوئی بڑی بات نہیں ہے۔

دلچسپ صورت حال ہریجنوں یا نچلی ذات والے ہندوؤں کے لیے پیدا ہوئی جو کراچی شہر میں صفائی وغیرہ کا کام کرتے تھے۔ ان کے جانے کی وجہ سے شہر میں گندگی کے ڈھیر لگ گئے تھے۔ مسلم لیگی رہنماؤں کی جانب سے انہیں کہا گیا کہ وہ مسلم گارڈ کے بیج لگائیں تاکہ کسی خطرے سے محفوظ رہیں۔ جبکہ دوسری جانب گاندھی نے ٹاٹا اسٹیمر سے درخواست کی کہ جہاز بھیج کر ہریجنوں کو سندھ سے نکالا جائے تاکہ ان کی جان بچائی جا سکے۔

مصنفہ کہتی ہیں کہ تقسیم کے وقت سندھ سے تقریباً بارہ لاکھ ہندوؤں نے ہجرت کی تھی لیکن ۱۹۵۱ء میں جب بھارت میں مردم شماری ہوئی تو ان کی تعداد مشکل سے ساڑھے سات

لاکھ تھی۔ حیرانی اس بات پر تھی کہ باقی لوگ کہاں گئے۔ اندازہ یہ لگایا گیا کہ ان میں سے بہت بھارت کے علاوہ دوسرے ممالک چلے گئے تھے جہاں پہلے ہی ان کی جڑیں موجود تھیں۔

سندھی ہندو اپنی فطرت میں عملیت پسند رہا ہے۔ اٹھارویں صدی میں جب اب بھارت ہجرت کرنے والوں میں سے بہت سوں کے باپ دادا نے ملتان سے سندھ کی جانب نقل مکانی کی تھی تو انہوں نے پیچھے مڑ کر نہیں دیکھا تھا اور اب بھی جب انہوں نے سندھ سے نقل مکانی کی ہے تو پیچھے کی جانب دیکھنا مناسب نہیں جانا ہے۔ اس سلسلے میں کہا جاتا ہے کہ یہ لوگ یہودیوں سے مختلف ہیں جو صدیوں تک اپنی روایات سے وابستہ رہے اور ساتھ ساتھ فلسطین یعنی اپنے وطن سے بھی دستبردار ہونے کے لیے تیار نہیں تھے۔

بھارت ایک کثیر القومی اور کثیر السانی ملک ہے۔ سندھی زبان کو قومی زبانوں کے شیڈول میں تو شامل کرایا گیا ہے لیکن سندھیوں کی اکثریت اپنے بچوں کو سندھی پڑھانا کارآمد نہیں سمجھتی۔ جبکہ دوسرا مسئلہ رسم الخط کا ہے۔ قومی زبانوں میں شامل ہوتے وقت نہرو نے یہ تجویز دی تھی کہ اسے دیوناگری رسم الخط میں لکھا جائے تاکہ وہ ہندی اور ہندوستان کی دوسری زبانوں سے ہم آہنگ ہو سکے۔ لیکن سندھی لیکھکوں کی مخالفت اور مزاحمت کی وجہ سے یہ فیصلہ کیا گیا کہ دونوں رسم الخط ہی مروج رہنے دیئے جائیں۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ صورت حال یہ ہوگئی ہے کہ نہ صرف مختلف کتاب دیوناگری رسم الخط میں شائع ہونے لگے ہیں بلکہ اسکولوں میں بھی دیوناگری رسم الخط میں پڑھائی ہوتی ہے۔ اس لیے اس بات کے زیادہ امکانات ہیں کہ زبان اور ادبی حوالے سے سندھ اور ہند میں اس وقت جو روابط ہیں وہ وقت کے ساتھ کمزور ہوتے جائیں گے۔

سندھیوں کا کہنا ہے کہ وہ سندھ میں ایک مذہبی اقلیت تھے جبکہ بھارت میں وہ ایک لسانی اقلیت ہیں۔ یہاں ان کے لیے اہم مسئلہ اپنی شناخت اور امیج ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

انہوں نے اپنی مالی حیثیت مضبوط کرنے کے ساتھ ساتھ بھارت کے لوگوں کو اسپتالوں، اسکولوں اور خیراتی اداروں وغیرہ کی صورت میں بہت کچھ دیا ہے، لیکن وہ انہیں کسی صورت قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اس حد تک کہ عدالت میں یہ درخواست جمع کرائی گئی کہ بھارت کے ترانے سے سندھ لفظ کو خارج کیا جائے۔ اسکے باوجود کہ ان میں بہت سے پڑھے لکھے اور عالم فاضل لوگ موجود ہیں لیکن بھارت کے لوگوں میں ان کا بالی ووڈ کی فلموں میں پیش کیا گیا ایک بڑے پیٹ والے لالچی سیٹھ کا امیج ہی ہے۔ ان میں سے اکثر اس خیال کے ہیں کہ اسکا اہم سبب یہ ہے کہ جس طرح پنجاب اور بنگال کو تقسیم کرکے پنجابیوں اور بنگالیوں کو اپنا وطن دیا گیا اس طرح سندھیوں کے ساتھ نہیں کیا گیا اور پوری سندھ کو پاکستان کی ریاست کے حوالے کر دیا گیا۔ تقسیم سے قبل بہت سے ہندوؤں نے کانگریس کے رہنماؤں کو یہ تجویز دی تھی کہ چونکہ تھر پارکر میں ہندوؤں کی اکثریت ہے اور یہ ہندو اکثریتی علاقوں کچھ اور بھج کے قریب بھی ہے اس لیے بنگال اور پنجاب کی طرز پر اسے بھارت میں شامل کرنے کے لیے تجویز رکھی جائے اور اس پر اسرار کیا جائے۔ لیکن اس وقت کے کانگریس کے رہنماؤں کا یہ جواب تھا کہ تمہیں صحرا میں کیا ملے گا۔ جبکہ بھارت میں جنت تمہارے انتظار میں ہے۔

اس طرح بھارت میں رہنے والے سندھی کے لیے مسئلہ یہ ہے کہ اپنی زبان اور ثقافت ترک کرنے کے بعد بھی وہ سندھی ہی ہے اور اسے اس طرح دیکھا جاتا ہے۔ وہ بیک وقت مقامی کلچر کا حصہ بھی بننا چاہتا ہے اور اس کی مزاحمت بھی کرتا ہے اور اپنی الگ شناخت برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ یہ ایک طویل اور تکلیف دہ عمل ہے لیکن آخر میں اس کے لیے مقامی کلچر کا حصہ بننے کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے۔

☆......☆☆☆......☆

خصوصی گوشه

ابتدائیہ

مجلّہ تاریخ کی جانب سے پندرہویں تاریخ کانفرنس دسمبر 2013ء لاہور میں منعقد ہوئی۔ اس کے پہلے سیشن کی صدارت انور کمال ایڈووکیٹ جبکہ دوسرے سیشن کی صدارت اشفاق سلیم مرزا نے کی۔ تاریخ اور قانون کا دوسرا اجلاس 3-نومبر 2013ء کو زیبیسٹ یونیورسٹی کے تعاون سے منعقد ہوا۔ اس کے پہلے سیشن کی صدارت ڈاکٹر ہارون احمد نے جبکہ کے دوسرے سیشن کی صدارت ڈاکٹر سہیل طارق نے کی۔ اختتامی کلمات فخرالدین جی ابراہیم نے ادا کیے۔

تاریخ، اوّلین آئین اور تعزیرات

اشفاق سلیم مرزا

انسانی تاریخ میں دو ایسے موڑ آئے ہیں جنھوں نے انسانی سماجی ساخت کے دو بڑے دھاروں کے اوّلین نقوش اُبھارے۔ اُن میں پہلا تو اس مفروضے پر قائم ہے کہ کسی بھی باضابطہ معاشرے یا سائنسی اصطلاح میں معاہدۂ عمرانی (Social Contract) سے پہلے انسان فطری حالت (State of Nature) میں رہتا تھا۔ اس مفروضے کا کوئی دستاویزی ثبوت تو موجود نہیں ہے۔ البتہ ایسا ہونا قرینِ قیاس ضرور ہے۔ فلسفی ''تھامس ہوبز'' (1) (Thomas Hobbes) اور ''ژاں ژاک روسو'' (2) (Jean Jacques Rousseau) نے ان کی بنا پر معاہدۂ عمرانی اور دولتِ مشترکہ (Common Wealth) کے نظریات پیش کیے۔ بعدازاں اسی معاہدۂ عمرانی کو بنیاد بناتے ہوئے ریاست کی اوّلین اشکال وجود میں آئیں، جن میں حاکمیت اعلیٰ (Sovereignty) کا تعقل موجود ہے۔ یہی وہ اوّلین اشکال تھیں جن سے فرد اور معاشرے، معاشرے اور ریاست اور ریاست اور فرد کے آپس میں روابط، ذمہ داریوں، فرائض اور حقوق کا تعین کیا گیا جنھیں جدید دور کی اصطلاحات میں آئین یا تعزیر کہا جاتا ہے۔ میری مراد Constitution اور Code سے ہے۔

دوسرا اہم موڑ نجی ملکیت کی طرف لے جاتا ہے۔ جب ہم نجی ملکیت کی بات کرتے ہیں تو اُس میں اشیاء، زمین یا جائیداد (Property) کے علاوہ ''ادارۂ ازدواج'' (3) کے جنم لینے کے بعد بیوی کا بھی نجی ہونا شامل ہے۔ شادی یا ازدواجی بندھن کے متعارف ہونے یا اپنانے سے پہلے مرد اور عورت کے جنسی تعلقات کسی ایک جوڑے کی شناخت کے طور پر موجود نہ تھے بلکہ عورت اولاد کو خود بتاتی تھی کہ وہ کس مرد کی اولاد ہیں۔ ہیروڈوٹس (Herodotus) نے اپنی تواریخ میں ایسے بہت سے معاشروں کا ذکر کیا ہے جن میں بغیر کسی بندھن کے اولاد پیدا کرنے کا رواج تھا۔ خصوصاً ساکاؤں (Scythians) کے بارے میں تو وہ بہت وثوق کے ساتھ یہ بات کہتا ہے۔ اس کی کچھ باقیات بعض معاشروں میں ''کثرتِ شوہری'' (4) (Polyandry) کی شکل میں دیکھنے میں آتی ہیں۔

تاریخ میں اِن دو بڑی تبدیلیوں کو ضابطے میں لانے اور انسانی رشتوں کی تحدید کے لیے قانون کے دائرے کھینچے شروع ہوئے۔ جنھیں ریاستی سطح پر آئین اور تعزیر کہا گیا اور نچلی سطح پر وہ فوجداری اور دیوانی قوانین کی مختلف سطحوں میں بٹ گئے۔

مختلف علوم اور معاشروں کے ارتقا کی داستانوں سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ دنیا میں ہونے والی تبدیلیوں کا ہر لمحہ تاریخی حوالے سے متعین اور قلمبند ہوتا ہے۔ تجزیاتی سطح پر ہمیں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ اس کی علت اور رونمائی کے عوامل کیا تھے کیونکہ پیداواری عمل اور سماجی رشتے جو ڈھنگ اختیار کرتے ہیں، کسی سماج کی مختلف جہتیں اُنھی سے ترتیب پاتی ہیں۔ اس سے یہ کہنا مقصود ہے کہ معاشرتی ضوابط ملکی آئین و تعزیرات تقاضاہائے تاریخ کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر کبھی تقاضاہائے تاریخ اور ان میں اَن بن ہو جائے یعنی وہ ایک دوسرے سے موافقت نہ کرتے ہوں تو پھر معاشرتی یا ملکی نظام سے متعلق قوانین پٹڑی سے اُتر جاتے ہیں اور ملک سنگین بحران کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس لیے ایک متوازن اور متناسب نظام کے لیے تقاضاہائے تاریخ آئین، تعزیرات اور قوانین کے مابین

موافقت ضروری ہے۔ تمام ترقی یافتہ اقوام ان میں موافقت پیدا کرنے کے لیے ان میں تبدیلیاں کرتی رہتی ہیں۔ اس پر اطلاق قدیم معاشروں اور رموزِ سلطنت کے حوالے سے چلا آ رہا ہے۔

اگر ہم اوّلین تاریخی ادوار میں آئین اور تعزیرات کا تجزیہ کریں تو وہ زیادہ تر نجی ملکیت، عورت اور مرد کے مابین مختلف بندھوں، حاکمیت اعلیٰ اور شہریوں کے مابین متوازن تعلقات کے لیے گرد ہی مرتکز نظر آتے ہیں۔ پیداواری رشتوں کے حوالے سے ان میں تبدیلی آنے میں بعض اوقات تو صدیوں انتظار کرنا پڑتا ہے اور کبھی کبھار ان میں ایک ڈرامائی تبدیلی بھی آ جاتی ہے جہاں صدیوں کے فاصلے سمٹ جاتے ہیں۔ اگر صدیوں تک کوئی تبدیلی نہیں آتی تو آئین اور قوانین بھی جمود کا شکار ہو جاتے ہیں اور بعد ازاں تاریخی حالات بدلنے کے ساتھ ساتھ اُن میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔

اوّلین آئین یا تعزیرات

کہا جاتا تھا کہ دنیا میں پہلی جامع تعزیر حمورابی (Hammurabi)(5) نے متعارف کروائی وہ کب لکھی گئی؟ اس کے بارے میں مؤرخین اور محققین کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ مشرق کی مقدس کتابوں (Sacred Books of the East) کے مطابق اس کا دور 400-2100 ق م کے درمیان کسی وقت کا ہے جبکہ ڈونلڈ کیگن (Donald Kegan) اور پیٹر واٹسن (Peter Watson) نے حمورابی کا زمانہ 1792-1750 ق م بتایا ہے (Watson, 2006, 126)۔ ایک دور تھا جب موسوی شریعت کو ہی سب سے قدیم مانا جاتا تھا لیکن 1901-2ء میں ایک فرانسیسی ماہرِ آثاریات ڈی مورگن (D. Morgan) نے ایک سیاہ پتھر پر کندہ حمورابی کی تعزیر سوسہ (ایران) سے دریافت کر لی۔ اس لوح کی اونچائی 7 فٹ 3 انچ اور نیچے سے اس کا محیط 6 فٹ 2 انچ ہے۔ یہ ٹوٹ کر تین

حصوں میں بٹ گئی تھی لیکن متن کو زیادہ نقصان نہیں پہنچا۔اس میں کل 4000 کے قریب سطریں ہیں اب پیرس میں Louvre کے عجائب گھر میں محفوظ ہے۔ (Mackenzie, 1996, 322-23) اوراس میں کوئی 300 کے قریب قوانین کا اندراج ہےاور جیسا کہ میں نے پہلے کہا تھا وہ زیادہ تر جائیداد، خاندان، مرد عورت تعلقات اور تجارتی لین دین سے متعلق ہیں۔ جائیداد کے جھگڑوں کے بارے میں 20 ،معاشیات اور تجارت سے متعلق 40، خاندان اور جنسی تعلقات کے بارے کے حوالے سے لگ بھگ 70 قوانین کا اندراج ہے۔ اُجرت اور محنت کی ادائیگیوں سے متعلق 10 اور غلاموں کے بارے میں 6 سیکشن ہیں۔

حمورابی کی یہ تعزیر بغیر کسی تاریخی سیاق وسباق کے وجود میں نہیں آئی تھی بلکہ تاریخ میں پیداواری رشتے بدلنے کے ساتھ ساتھ ریاست اور شہریوں میں بتدریج جو نئے معاہدہ ہائے عمرانی طے پا رہے تھے یہ اُن کی ایک جامع شکل تھی لیکن اس سے پہلے بھی ان تعزیرات کی بتدریج نشوونما ہورہی تھی اور یہ سلسلہ حمورابی کے دور سے پہلے اور بعدازاں بھی یونہی چلتا رہا۔

1940ء کی دہائی میں حمورابی کی تعزیر سے بھی پُرانی سُمیری زبان میں لکھی گئی لپٹ عشتار یا اشتر (Lipit Ishtar) کی تعزیر دریافت ہوئی۔ لپٹ عشتار 1934-1924 ق م تک یعنی دس سال حکمران رہا۔ وہ اسن (Isin) کا باشندہ تھا۔ یہ شہر اُرشہر کے زوال کے بعد میسوپوٹیمیا (Mesopotamaia) کا ایک مشہور شہر تھا۔ لپٹ عشتار کی تعزیر کے بہت سے حصے تو زمانے کی دست برد کی نذر ہو گئے لیکن پھر کوئی 43 شقیں ابتدائیہ (Prologue) اور اختتامیہ (Epilogue) کے کچھ حصے بچ گئے۔ ان میں بھی زیادہ تر قوانین کا تعلق وراثت، جائیداد، خدمات کے معاہدوں اور غلاموں سے متعلق نجی شرائط سے ہے جو ہمیں اُس دور کے معاشرے کے بارے میں محدود اطلاعات بہم پہنچاتے ہیں (Roux, 1966, 167)۔ اس طرح ہم اُن قوانین کے حوالے سے اُس کے دور کا پوری طرح احاطہ نہیں کر

پاتے۔ ہمارے ہاں کے عام محاورے کے مطابق یہ قوانین زیادہ تر زر، زمین اور زن سے متعلق تھے چونکہ زر نے ابھی تبادلے کے طور پر وہ مقام حاصل نہیں کیا تھا جو بعد میں آنے والے ادوار میں اُسے حاصل ہوا۔ اس لیے اس کا ذکر کم ہی دیکھنے میں آتا ہے۔

اس کے بعد 60-1950ء میں ایک اور لوح دریافت ہوئی جس کا زمانہ 2100 ق م کا ہے اور یہ اُرنامو (Ur, Nammu) سے منسوب ہے۔

تو دیکھنا یہ ہے کہ ان ادوار میں یہ آئین، تعزیرات یا قوانین کیوں متعارف ہوئے۔ میرے نزدیک اُن کے دو بڑے عوامل غلام داری سماج (Slave Owning Society) اور نجی جائیداد (Private Property) تھے کیونکہ معاشرے کی حرکت پذیری تعلقات اور احتساب زیادہ تر انہی دو عوامل کے گرد مرتکز تھے۔ ان دو بنیادی عوامل نے سماج کو جو صورت دی اُس کا بیان زیادہ تر وی وی سٹروو (V.V. Struve) سے اخذ کیا گیا ہے جس نے اپنے ایک مضمون میں ان عوامل اور اُن سے متعلق صورت گری کی نشان دہی کی تھی۔ (Citied in Diakanoff 1969, 127-173)

سُمر میں غلام داری کی ترویج و ترقی کے ساتھ ساتھ اُن سے پیدا ہونے والے منفی اثرات کی وجہ سے معاشرہ انحطاط پذیر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ جس سے بابلی مرکز کمزور ہو گیا اور ایک صدی کے اندر ''عیلامیوں'' (Elamites) کی زد میں آ گیا اور ان حملوں کے دوران سُمر کے زیادہ تر شہر زمین بوس کر دیے گئے۔ بابل میں سود کے کاروبار نے معاشرے کے نچلے طبقات کی حالت ابتر کر دی اور بہت سے معاشروں (Communites) کی توڑ پھوڑ شروع ہو گئی۔ سود کے اس کاروبار میں زیادہ تر انتظامیہ، فوج اور پروہتوں کے سرکردہ اراکین ملوث تھے۔ دولت کا ارتکاز سمٹ کر چند ہاتھوں میں آ گیا۔ ''اُروک'' (Uruk) کے دو بھائیوں کے پاس ایک دستاویزی ثبوت کے مطابق کوئی چالیس کے قریب مکانات تھے جو انھوں نے اسی کاروبار کے ذریعے خریدے تھے۔

غلاموں کی تجارت کرنے والا ایک بااثر طبقہ موجود تھا جو نہ صرف غیر ملکی غلاموں کا لین دین کرتا تھا بلکہ اپنے ہی شہری جو قرض نہ ادا کر سکتے تھے اُنھیں غلام بنا لیتا تھا۔ یہ سماج بہت تیزی کے ساتھ ٹوٹ پھوٹ کا شکار تھا۔ ایسے آزاد شہری جو حالات کا مقابلہ نہ کر سکتے تھے وہ بھی تنزل کا شکار ہو رہے تھے اور معاشرہ بہت تیزی سے دو طبقات میں بٹ رہا تھا اور ادارے ارتقا کے جن مراحل سے گزر رہے تھے اُن میں ٹوٹ پھوٹ کا عمل شروع ہو چکا تھا۔

یہ دور مختلف علاقوں میں تغیر پذیری کا دور تھا۔ مختلف سماج ٹوٹ پھوٹ کا شکار تھے اور یونان میں بھی ایک نیا سماج جنم لے رہا تھا۔ اس وقت مصر، بابل، ایران، ہندوستان، چین سمیت یونان کے معاشروں میں ایک زبردست سماجی تصادم کارفرما تھا۔ قدیم اشتمالی نظام سے نکل کر یہ معاشرے آہستہ آہستہ غلام داری سماج کی طرف جا رہے تھے اور ان قدیم معاشروں میں ریاست وجود میں آ رہی تھی۔ غلاموں کی موجودگی کی وجہ سے معاشرے میں تبدیلیاں چار مرحلوں میں آئیں اور ہر مرحلے نے سماجی اور اقتصادی تعلقات پر اہم نقوش چھوڑے۔ این آئی کونارڈ کے مطابق پہلا مرحلہ وہ تھا جب غلام صرف گھریلو سطح پر تھے جس سے کسی ایک فرد کی زرعی پیداوار اور دستکاریوں میں اضافہ ہوا۔ دوسرے مرحلے میں اسی حوالے سے غلاموں کی محنت کو وسیع پیمانے پر استعمال کیا گیا اور جس سے پیداوار میں اس قدر اضافہ ہو گیا کہ کسی ایک قبیلے کے استعمال سے زائد اشیاء پیدا ہوئیں اور نجی ملکیت قرار پائیں۔ تیسرا مرحلہ وہ تھا جب حکومتی عہدوں پر فائز حضرات نے اپنے اثر و رسوخ کی وجہ سے زیادہ اشیاء ذخیرہ کر لیں اور غلاموں کی تعداد میں بھی اضافہ ہو گیا اور زمین کے بڑے بڑے ٹکڑے ان کی ذاتی ملکیت میں چلے گئے۔ چوتھا مرحلہ وہ ہے جب معاشرہ واضح طور پر آقاؤں اور غلاموں میں بٹ گیا اور بڑے اور چھوٹے آقاؤں کے مابین زمین اور غلاموں کی تقسیم کے حوالے سے شدید تضادات پیدا ہو گئے۔ یونان میں اس بدلتے ہوئے معاشرے کی تصویر کشی اینگلز نے ان الفاظ میں کی ہے:

''زمین کی مسلسل خرید وفروخت اس کے علاوہ زراعت، دستکاری، تجارت اور جہاز رانی کے شعبوں میں تقسیم محنت کے نتیجے میں گنوں، برادریوں اور قبائل کے لوگ آپس میں گھل مل گئے۔ وہ علاقے جو مخصوص برادریوں اور قبائل کی ملکیت تھے ان میں ایسے باشندے بھی آ کر آباد ہو گئے جن کا تعلق گو یونان ہی سے تھا لیکن وہ قبائلی اور برادریوں کے رکن نہ تھے۔ اس لیے وہ اپنی ہی جائے سکونت پر اجنبی ہو کر رہ گئے۔''

گو زندگی کے ایک اہم شعبے میں ان نئے آنے والوں کا بہت زیادہ عمل دخل تھا لیکن قبائلی قانون اُنھیں کوئی ابھی سماجی حیثیت دینے کے لیے تیار نہیں تھا۔ چونکہ وہ ایک متحرک اور فعال معاشی طبقے کے طور پر اُبھر کر سامنے آ رہے تھے اس لیے یہ ضروری ہو گیا تھا کہ انھیں اس سماج میں کوئی قانونی حیثیت اور تحفظ حاصل ہو۔ اس بات کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ مختلف علاقوں میں بسنے والی برادریوں اور قبیلوں کے سماجی تناسب میں جو تبدیلی رونما ہوئی ہے اور ایٹیکا (Attica) کے مختلف علاقوں میں جو یک رنگی پیدا ہوئی ہے اسے مرکزی سطح پر کوئی منظّم شکل دی جائے۔ یہ صورت حال ایک ناقابلِ مصالحت طبقاتی تضاد کی پیداوار تھی جس کا حل صرف یہ تھا کہ یونان کے تمام شہریوں کو ایک ہی ضابطۂ قانون کے دائرۂ عمل میں لایا جائے۔

کہا جاتا ہے کہ یہ ضابطۂ قانون تھیسیئس (Theseus) نے دیا۔ تھیسیئس کو ایک اساطیری کردار سمجھا جاتا تھا لیکن قدیم یونانی اسے ایک ایسے بادشاہ کے نام سے یاد کرتے ہیں جس نے بکھرے ہوؤں کو اکٹھا کیا۔ پلوٹارک (Plutarch) نے اس کی زندگی کے حالات بھی لکھے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے مختلف قبائل کو اکٹھا کر کے ایتھنز کی ریاست کی بنیاد رکھی اور ایک مرکزی نظام حکومت قائم کیا اور ایسے بہت سے اختیارات جو پہلے قبائل

کے پاس تھے، مرکز کو منتقل کر دیے اور یونان میں ایک ایسے مرکزی قانون کا رواج ہوا جو قبائلی قوانین سے ارفع و بالا تر تھا۔ اس نے قدیم قبائلی قانون کو ختم کر دیا اور ان شہریوں کو بھی تحفظ دیا جو کسی خاص قبیلے سے تعلق نہیں رکھتے تھے بلکہ بعدازاں ان علاقوں میں آن بسے تھے۔ تھیسئیس نے برادری، قبائلی اور خونی رشتوں کو ختم کر کے ایتھنز میں چار طبقات کو متعارف کروایا۔

1۔ یوپاٹرڈز (Eupatrids)

2۔ جیوموروئی(Geomoroi)

3۔ ڈیمی ارجی(Demiurgi)

4۔ غلام(Slaves)

پہلا طبقہ اشرافیہ کا طبقہ تھا۔ ان کا سیاسی درجہ سرداروں کا تھا اور یہ زمینوں سے پیداوار حاصل کرتے تھے۔ جیوموروئی کاشتکار تھے اور ڈیمی ارجی دستکار تھے اور اس طرح غلام جو چوتھے نمبر پر آتے تھے۔ ان چار طبات کی جنگ کے دوران بھی اپنی اپنی عسکری ذمہ داریاں تھیں۔ اس ضابطۂ قانون سے یہ ضرور ہوا کہ پہلی دفعہ اساطیری اور قبائلی دیوتاؤں اور قوانین سے نجات حاصل کر کے ملکی قانون سیکولر بنیادوں پر قائم ہوا اور سماج کو کنٹرول کرنے والی قوت نے بھی سماج کے اندر ہی سے جنم لیا اور یہ یونانی ریاست کی پہلی شکل تھی۔ لیکن یہ نظام بھی خود اپنے ہی تضادات کا شکار ہوگیا۔ جس کی وجوہات کچھ یوں تھیں:

> اس معاشرے میں اشرافیہ نے مختلف انداز میں دولت اکٹھی کرنا شروع کر دی تھی۔ وہ خود تو کاشت نہیں کرتے تھے بلکہ اپنی پیداوار سے ہونے والی آمدنی کے بل بوتے پر پُرتعیش زندگی گزارنے کے لیے تجارتی شہروں میں آ کر آباد ہوگئے ۔ یہاں پر انھوں نے جہازرانی میں سرمایہ کاری شروع کر دی۔ بحری قزاقوں کو تحفظ دینا

شروع کیا اوراس طرح ان کی لوٹ میں بھی حصہ دار بن گئے۔اس طرح جو پیسہ اکٹھا ہوتا تھا انھوں نے اسے سود پر دینا شروع کر دیا۔ زیادہ تر سود پر قرضہ وہ چھوٹے کسانوں اور کاشتکاروں کو دیتے تھے اوراگر کسان قرضہ نہ اُتار سکتے تو ان کی زمین رہن رکھ لی جاتی اور پھر وہ ان لوگوں کے قبضے میں چلی جاتی۔اس طرح کاشتکار اور چھوٹے کسان بالکل مفلوک الحال ہو گئے اوران کی زمینیں اشرافیہ کے ہاتھ بک گئیں اور جو شخص قرضہ نہ لوٹا سکتا تھا وہ اپنی اولاد کو قرض خواہ کے ہاتھ بیچ دیتا۔

اینگلز لکھتا ہے:

''قرض خواہ کو مہاجن کا روپیہ ادا کرنے کے لیے اپنے بچوں کو بدیس میں غلام بنا کر بیچنا پڑتا تھا۔ باپ اپنے ہاتھوں اپنی اولاد کو بیچ ڈالتا تھا۔ پدری حق اور یک زوجگی کا پہلا نتیجہ یہی نکلا اور اگر خون چوسنے والا مہاجن اس سے بھی مطمئن نہ ہوتا تھا تو وہ خود قرض دار کو غلام کی طرح بیچ سکتا تھا۔ ایتھنز کے لوگوں میں تمدن کی خوشگوار صبح کا آغاز ایسے ہی ہوا۔''

اب اقتصادی نظام اجناس کے تبادلے کے بجائے زر کے تبادلے کے گرد گھوم رہا تھا۔مہاجنوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے قانون وضع کیے جانے لگے۔پُرانے قبائلی نظام نے یہ دستور پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا۔تھیسیئس کا قانون گو سیکولر بنیادوں پر قائم ہوا تھا لیکن وہ پُرانے اشرافیہ کو ختم نہ کر سکا۔نئے نظام میں بھی وہی لوگ غالب آ گئے۔حکومت بھی انھی کے ہاتھ میں تھی اور وہی آرکون (Archon) منتخب ہوئے۔غلام اور دوسرے طبقے اس نظام کے تحت پس رہے تھے اور وہ اشرافیہ کے خلاف ایک خطرہ بن گئے۔ایتھنز ایک انقلاب کے

دھارے پر کھڑا تھا۔ پلوٹارک کے نزدیک غریب اور امیر میں فرق اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا اور شہر کے حالات بہت نازک تھے۔ ایک دفعہ قانون کو بدلتے ہوئے نظام سے ہم آہنگ کرنے کی ضرورت تھی اور یہ کام سولن (Solon) کے ضابطۂ قانون نے کیا۔ سولن نے ایتھنز کی آبادی کو چار حصوں میں بانٹ دیا۔ یہ درجہ بندی ذاتی ملکیت کی بنیاد پر تھی۔ پہلے نمبر پر پینٹا کوسیومی ڈیمی (Pentacosiomedimi) تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو پانچ سو بشل تک اناج پیدا کرتے تھے۔ حکمران یا آرکون اسی طبقے سے لیے جاتے۔ فوجی کمان بھی انھی کے حصے میں آتی۔ یہ اپنی آمدنی کا بارھواں حصہ ٹیکس دیتے تھے۔ دوسرا طبقہ ہپیس (Hippes) کہلاتا تھا جو تین سو سے لے کر پانچ سو تک بشل پیداوار کے مالک تھے۔ ان میں سے ذرا نچلی سطح کے عہدہ دار چُنے جاتے تھے اور ان پر ان کی آمدنی کا دسواں حصہ ٹیکس لگتا تھا۔ فوج میں یہ رسالے کا کام انجام دیتی تھے۔ تیسرا طبقہ زیوگوٹائی (Zeugitai) کہلاتا تھا۔ ان کی پیداوار دو سو سے لے کر تین سو بشل تک تھی اور یہ پانچواں حصہ ٹیکس دیتے تھے۔ فوج میں یہ پیادوں اور بھاری ہتھیاروں سے لیس سپاہیوں کا کام دیتے تھے۔ چوتھا طبقہ تھیٹس (Thetes) کہلاتا تھا۔ یہ سب آزاد شہری تھے۔ ان سے کوئی ٹیکس نہیں لیا جاتا تھا اور انھیں عام سپاہی شمار کیا جاتا تھا۔ پانچویں سطح پر غلام تھے جنھیں شہری حقوق حاصل نہ تھے اور عام شہریوں کے قانون ان پر لاگو نہیں ہوتے تھے۔

سولن نے آ کر بنیادی معاشی اصلاحات بھی کیں۔ اس نے تمام نجی اور سرکاری قرضے معاف کر دیے اور تمام زمینوں کو رہن سے آزاد کر دیا۔ ایتھنز کے وہ تمام شہری جو زمینوں کی وجہ سے غلام بنے تھے انھیں آزاد کر دیا اور ایسے تمام شہریوں کو جنھیں بطور غلام بنا کر باہر بھیجا گیا تھا، واپس لایا گیا اور ایسی غلامی کو ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس نے سیاسی قیدیوں کو بھی آزاد کر دیا۔ اس نظام کے تحت قبائلی دستور کو زبردست دھچکا لگا اور وہ بالکل ختم ہو کر رہ گیا۔ نیا معاشرہ ملکیتی بنیادوں پر قائم ہوا تھا جس میں پُرانی برادریوں کی برتری یا

تحفظ کا کوئی عنصر موجود نہ تھا۔ اب قبائلی عمل سے نکل کر شہریوں نے انفرادی دولت میں اضافہ کرنا شروع کیا۔ تجارت اور دستکاری کے فروغ سے دولت میں اضافہ ہونا شروع ہوگیا۔ لوگوں نے ایتھنز سے باہر مصر اور آیونیا (Ionia) میں تجارتی منڈیاں قائم کرنا شروع کر دیں۔ جہاز رانی نے علم کے نئے باب کھول دیے۔ علم ہندسہ اور دوسرے سائنسی علوم اس سماج کی نشوونما میں کام آنے لگے۔ تجارت نے بیرون ملک روابط اور میل جول کو بڑھایا جس نے مختلف علوم کے تبادلے کو فروغ دیا۔

قدیم قوانین اور ہندوستان (دھرم شاستر)

آئین اور تعزیرات کے ارتقا پر بات کرتے ہوئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم برصغیر ہندو پاک کی اوّلین تعزیرات، دستاتیر سے متعلق اقوال، فرمودات اور مواد کا جائزہ لیں اور یہ دیکھیں کہ اُن کے ارتقا کے کیا مراحل تھے اور کن سماجی اور معاشی حالات کے تحت ایسے قوانین کو متعارف کروانے کی ضرورت پیش آئی۔

میرے اپنے مطالعہ کے دائرہ کار میں جن ماخذوں تک میری پہنچ تھی اُن کو سامنے رکھتے ہوئے یہ قوانین تین مراحل میں متعارف ہوئے جو بالترتیب درج ذیل ہیں:

1۔ آریاؤں کے مقدس قوانین

2۔ مُنوسمرتی یا منو کے قوانین

3۔ کوتلیہ کی ارتھ شاستر

پہلے دو قوانین کو دھرم شاستر کہا گیا۔ دھرم شاستر کے کیا معنی ہیں۔ پہلے اس پر نظر ڈالتے ہیں۔ لفظ دھرم (Dharma) لفظ دَھر سے مشتق جس کے معنی ہیں قائم رکھنا، سہارنا (Sustain)۔ میرے خیال میں لفظ دھرنا جس کا ہم عصر سیاست میں بہت چرچا رہتا ہے وہ بھی دَھر سے مشتق ہے۔ سنسکرت کے اس لفظ کے بہت سے معنی لیے جاتے ہیں سہنے

والا، اپنے اُوپر لینے والا، پہاڑ(Keeping, Putting)۔اسی طرح دھرم کے معنی ہیں مذہب،اعتقاد، مذہبی فریضہ یا پھر مقدّس قانون۔ مقدس قانون کے حوالے سے یہ لفظ دھرم شاستر میں آتا ہے۔شاستر سے مراد ہے کسی دیوتا، رشی یا مٹی کی لکھی ہوئی کتاب یا پھر قانون، اُصولِ حُکم ، مذہبی کتاب ’’مہا بھارت‘‘ میں لکھا ہے کہ جیسے دھرم نے دنیا کو تھاما ہوا ہے ۔اسی طرح بادشاہ کو دھرم کا تھامنے والا کہا جاتا ہے (Mbh (R) Karna, p 59-60)۔اس لیے بادشاہ سے توقع کی جاتی ہے کہ دھرم کے مطابق حکمرانی کرے۔

سپیلمن (Spellman) کے کہنے کے مطابق ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ دھرم کو نہ صرف بادشاہ پر اوّلیت حاصل ہے بلکہ عوام اور معاشرے پر بھی(Spellman, 100)۔

ایک متن کے مطابق دھرم چار ذاتوں کے پیدا ہونے کے بعد وجود میں آیا تا کہ اُن کو استحکام بخشا جائے۔ چونکہ ایک ایسا عہد بھی آیا جب دنیا التباس،حرص اور شہوت کا شکار ہوگئی تو چار آدرشوں پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی گئی، دھرم، ارتھ، کاما اور موکشا دھرم کا تعقل یا نظریہ ریت (Rita) کے بعد آیا جو کہ ویدی زمانے میں رائج تھا۔ ویدی عہد میں دھرم اور ریت کی ایک ہی تضمین تھی۔

آیئے اب تین مراحل کا مختصراً جائزہ لیتے ہیں۔ یہ مضمون اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ان پر مفصل بحث کی جائے اس لیے میں اس کا صرف خلاصہ ہی پیش کرسکوں گا۔ طویل بحث کسی اور وقت کے لیے اُٹھا رکھتے ہیں۔

جیسا کہ میں نے اس موضوع کے لیے ایک منہاج اپنایا ہے اُسی پر گامزن ہوکر میں قدیم ہندوقوانین کے فرمودات پر بھی بات کروں گا۔ یہ بات تکرار کے ساتھ کہتا ہوں کہ سب کتابیں جنھیں ہم مقدس جانتے ہیں اُن کا اظہار نطقِ انسانی سے ہوا۔ یہ بات اِن قوانین پر بھی من وعن صادق آتی ہے تو آیئے پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ ویدک یا آریائی ماحول میں ایسی تعزیرات اور قوانین کی کیوں ضرورت محسوس ہوئی جو مذہبی پنڈتوں یا اہلِ اقتدار کی

زبان سے عوام کو ایک نظم دینے کے لیے صادر ہوئے۔

بہت سے تاریخ دان اور محققین میکس مُولر (Max Muller) کی اس بات سے متفق نظر آتے ہیں کہ رِگ وید میں لکھی گئی مناجات 100-1500 ق م کے دوران رشیوں کے مختلف خاندانوں کی زبان سے ادا ہوئیں۔ میتیانیوں کے ساتھ اُن کے معاہدے کے جو حصے ملے ہیں اُس کے زمانے کا تعین تیرھویں صدی ق م کیا جاتا رہا ہے۔ ویدوں کی تخلیق کے زمانے کا تعین زیادہ تر لسانی حوالوں سے کیا جاتا ہے جو اس سلسلے کا سب سے مستحکم حوالہ ہے لیکن دیش پانڈے (Madhav M. Deshpande) نے اس کے متعلق اپنے ایک مضمون میں بہت سے سوال اُٹھائے ہیں۔ کیونکہ ایک عرصہ تک وہ زبانی روایت (Oral Tradition) کے حوالے سے رشیوں کے خاندانوں میں نسل در نسل چلتے آئے اور بہت دیر بعد قلمبند ہوئے۔ پھر اُن کی تدوین بھی چار مراحل میں ہوئی (Citited in Trautmann (edit) 2005. 64)۔

1۔ تخلیق کاری (Creation)

2۔ جمع کاری (Collection)

3۔ جانچ کاری (Collation)

4۔ تدوین کاری (Editing)

اس بات پر بھی کچھ کلام نہیں کہ آریا جو بنیادی طور پر گلہ بان تھے وہ یک دم ہندوستان میں وارد نہیں ہوئے بلکہ وہ ایک عرصہ تک لہر در لہر آتے رہے۔ آریاؤں کی گلہ بانی (Pastaral Life) کو فیئر سروس (Fair Servis) نے ایک پیرائے میں کچھ یوں بیان کیا ہے: ''یہ کہانی کئی ہزار سال تک دھرائی جاتی رہی ہے، مندروں میں اس کے گیت گائے گئے اور پاٹ کیے گئے، لفظوں نے وہ منظر نامہ سجایا جہاں آریاؤں کی پُرحرکت زندگی کو پیش کیا گیا کہ کیسے یہ جنگجو لوگ وسط ایشیا کے وسیع و عریض میدانوں سے نکل کر شمال مغربی دروں

کو پار کرتے ہوئے ہندوستان کے قلعہ بند شہروں کو فتح کرنے کے لیے ٹوٹ پڑے۔ وہ گھوڑوں اور رتھوں پر سوار مویشیوں کے گلوں کو ہانکتے ہوئے، اگنی اور اندر کے گن گاتے چڑھاوے چڑھاتے ہوئے لڑتے جھگڑتے، ناونوش کی محفلیں سجاتے ہوئے جوئے اور رقص وسرود میں محو یہاں آئے۔ رگ وید میں آریاؤں کا بیان اس دنیا کی قدیم ترین نظموں میں ہوتا ہے(Fair Servis, 1975, 345)۔

گلہ بان(Pastorolist) ہونے کی وجہ سے اُن کی زندگی کا محور مویشی تھے، اگر کوئی نجی جائیداد کا ذکر بھی ہے تو بھی اُس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاتا کہ کسی کے پاس کتنے مویشی ہیں۔ ایلیڈ میں یونانیوں کی طرح وہ بھی جانوروں کی قربانی دیوتاؤں کے حضور پیش کرتے تھے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ اُن کی مناجات کا بیشتر حصہ قربانی کے لیے مختص ہے خصوصاً یجر وید کی مناجات جو اُن کے مقدس قوانین کا ماخذ ہے۔

لیکن آریاؤں کی زیادہ تر مقدس کتابیں دیوتاؤں کی مناجات اور اُن کے حضور قربانیوں کے گرد مرتکز ہیں اس لیے آریائی سماج کی روزمرہ زندگی کی مختلف جہتوں میں اُن کا عمل دخل جاری وساری رہتا تھا۔ اس لیے ویدی دیوتاؤں پر بات کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

ویدی(Vedic) دیوی، دیوتاؤں کی تقسیم

دوسرے خطوں کی دیومالاؤں کی طرح ویدی دیوسنگت(Pantheon) میں اپنے دو مخصوص کاموں کے حوالے سے آریاؤں نے دیوتاؤں کو مختلف گروہوں میں تقسیم کیا ہے۔ آسمان اور زمین گو عمومی حالات میں اس گروہی تقسیم سے مستثنیٰ ہیں۔ لیکن اس جوڑے (Pair) کے جنسی ملاپ کو بھی سب نعمتوں کا سرچشمہ قرار دیا گیا ہے۔ آسمان زمین کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہیں اور بارش کے ذریعے اُس میں بیج(Fertilize) ڈالتا ہے اور

زمین انسانوں کو اُن اشیاء سے مالا مال کر دیتی ہے جن کا تعلق اس کی بقا سے ہے۔ زمین زندگی کے تسلسل کی ضامن ہے۔ ان کے بعد جن دیوتاؤں نے ان سے جنم لیا یا مظاہر قدرت کے روپ میں دیوتاؤں میں تجسیم ہوئے اُن سے بھی آریاؤں نے خوراک کی رسد اور افزائش نسل کے لیے التجائیں کیں۔ اوّلین مذاہب کی زیادہ تر مناجات، دعاؤں اور قربانیوں کے گرد مرتکز ہیں۔

خوراک کی اس رسد کی طلب اور اُس کا نظم ونسق نہ صرف زندہ انسانوں کے لیے تھا بلکہ اُن آبا وَاجداد کے لیے بھی تھا جو اس دنیا سے رخصت ہو چکے تھے۔ اس لیے ان قدیم مذاہب یا دیو مالائی ادب میں وہی دیوتا اہم ہیں جن کے ذمہ خود انسانوں نے خوراک مہیا کرنے اور انسان کی جسمانی ضرورتیں پورا کرنے کے کام لگائے ہوئے تھے۔ یہ دیوتا یا تو اُن کی ضرورتیں پوری کرتے تھے یا پھر اُن سے اس بات کی توقع کی جاتی تھی۔ بعدازاں دشمن کے مال مویشی پر قبضہ کرنا بھی اُن کے ذمہ لگا دیا گیا۔ اس لحاظ سے ویدی ''دیوسنگت'' اس کی بہترین مثال ہے کیونکہ ڈھور ڈنگر اور مویشی ایک گلہ بانی سماج (Pastorol) کا قیمتی اثاثہ ہوتے ہیں۔ اس لیے جب تک وہ جاری رہتا ہے اُن پر قبضہ ایک سماجی ریت ہوتا ہے۔ مختلف عالموں نے دیوتاؤں کی مختلف گروہوں میں تقسیم کی ہے۔ لیکن میں اُن کو صرف دو گروہوں میں تقسیم کروں گا۔ یہ تقسیم انسانی حوالے سے ہے کیونکہ مختلف دیوتا انسان کے لیے مختلف کام کرتے ہیں۔

1۔ بالواسطہ

2۔ بلاواسطہ

انسان نے چونکہ دیوتاؤں کو اپنے روپ میں ڈھالا اس لیے اُنھوں نے مختلف مظاہر فطرت کو ذی روح بنا دیا اور بعدازاں وہی دیوتا کا روپ اختیار کر گیا۔ اوّلین مذاہب کی اس شکل کو مظاہری روحیت یا نسمیت (Animism) کا نام دیا گیا۔ ویدی مذہب کے اوّلین

دیوتا یہی روپ دھارے ہوئے تھے۔ اس بات کی وضاحت کہ انسان نے ہی اپنے دیوتاؤں اور خداؤں کو جنم دیا۔ جرمن فلسفی فیور باخ (1804ء-1812ء) نے اپنی کتاب "Essence of Christonity" میں کی ہے: ''توحیدی حوالے سے جب ہم خُدا سے اخلاقی صفات منسوب کرتے ہیں تو وہ انسان کے اپنے جوہر کی لامتناہیت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ''اس طرح الٰہی جوہر انسانی جوہر کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔'' خدا بطور خدا، جو کہ متناہی شے نہیں ہے نہ انسان ہے اور نہ ہی مادی طور پر مشروط ہے اور نہ ہی کوئی وقوعہ ہے بلکہ انسانی فکر کا پرتو ہے(Feuerbach, 1889, 35)۔ اسی طرح ویدی دور کے آریاؤں نے مظاہرات قدرت کو ذی روح یا ذی حیات بنا کر دیوتا کا درجہ دے دیا۔

اوسنر (Usner) نے دیوتاؤں کی اس شکل پذیری کو مانتے ہوئے اُن کی تقسیم ایک دوسرے انداز سے کی ہے وہ اُنھیں ذاتی دیوتاؤں (Personal gods) اور خصوصی دیوتاؤں(Special gods) میں تقسیم کرتا ہے۔ ذاتی دیوتا تو ہر قبیلے سے علیحدہ علیحدہ منسوب ہوتے ہیں جبکہ خصوصی دیوتا اُن کے بعد کا مرحلہ میں۔ خصوصی دیوتاؤں کے مرحلے میں کسی وقوعے، چیز یا خصوصیت کا جو نام ہوتا ہے وہی نام دیوتا کو دے دیا جاتا ہے جیسے (ڈیوس۔آسمان)، (اگنی۔آگ)، (سوریا۔سورج)، (اوشا۔صبح)، (وات۔ہوا)۔ لیکن اُس کا یہ بھی کہنا ہے کہ تخصیصی دیوتا اپنے مخصوص دائرہ کار سے باہر نکل کر بھی دوسرے دیوتا کے دائرہ کار میں داخل ہو جاتے ہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ یہ صورت تبدیل ہوتی رہتی ہے(Griswold, 1923, 81)۔

اوسنر نے اس بات کی وضاحت نہیں کی کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ مظاہرات قدرت کی سِریت نے جہاں دیوسنگتوں کے نظام کو جنم دیا۔ وہاں مظاہرات قدرت کے وقوف اور اُن پر قابو پانے کے عمل نے دیوتاؤں کے دائرہ کار میں تبدیلیاں بھی کیں۔ جیسے جیسے انسانوں نے مظاہرات قدرت کو اپنی خواہش کے مطابق تصرف میں لانا شروع کیا بہت سے دیوتا

معدوم ہوتے گئے اور اُن کی جگہ نئے دیوتا آتے گئے اور پُرانے پس پردہ چلے گئے یا پھر اُن کی تعداد میں کمی آتی گئی یا پھر کاثر الٰہیت (Polytheism) سے توحید (Monotheism) کی طرف چلے گئے لیکن یوں بھی ہوا کہ ایک بڑے دیوتا کے ساتھ ساتھ چھوٹے دیوتا بھی موجود رہے اور ایک دیوسنگت میں یہ تمیز ہمیشہ برقرار رہی کہ سب سے بڑا کون ہے۔ جیسا کہ یونانی دیومالا میں عرصہ دراز تک زیوس (Zeus) کے اعلیٰ مرتبے کو ایک خاص مقام حاصل رہا لیکن ہندوستان میں اس میں تبدیلیاں آتی رہیں۔ ایک زمانے میں جو مقام ڈیوس (Daus) کو حاصل رہا وہ مقام کبھی ورون یا پھر اِندر کے پاس چلا گیا یا بعدازاں ویدی دور گزرنے کے بعد وہ برہما کو مل گیا اور اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہا۔

لیکن یاد رہے کہ اُس کا تعلق براہِ راست اس بات سے تھا کہ کوئی معاشرہ اقتصادی اور سماجی حوالے سے کس سطح پر کھڑا ہے۔

اب جو اوپر تقسیم انسانی حوالے سے بالواسطہ اور بلاواسطہ دیوتاؤں میں کی گئی ہے۔ اُن میں ڈیوس، پرتھوی، اِندر سوریا، اوشا، اسون اور ایسے سارے دیوتا جو اجتماعی طور پر انسانوں کی فلاح کرتے ہیں بلاواسطہ میں آتے ہیں جبکہ ایسے تمام دیوتا جو ذاتی حوالے سے روزمرہ کی زندگی کے انفرادی حوالوں میں شامل ہو جاتے ہیں اور ذاتی رابطوں میں رہتے ہیں وہ بالواسطہ کی فہرست میں شامل ہے۔ جیسے اگنی اور برھسپتی۔ لیکن ان کا روپ بدلتا رہتا ہے۔ ایک زمانے میں برھسپتی (Brihaspati) کو دیوتاؤں اور انسانوں کے مابین رابطے کا کام سونپا گیا۔ بعدازاں پھر اُسے دیوتاؤں کا باپ بھی کہا گیا اور کسی جگہ خاندانی پروہت کہا گیا اور ایک جگہ اُسے کندن کی طرح چمکنے والا کہا گیا اور رعد جیسی صدا سے تعبیر کیا گیا جو کہ اِندر کی خصوصیات ہیں۔

گو دیوسنگت ایک خاندانی نظام کے عکس پر ترتیب دیا گیا تھا۔ پھر بھی اُس میں ہستی اعلیٰ پدرائیت (Patriarchy) نظام کی غمازی کرتی تھی یعنی ہستی اعلیٰ کو ہمیشہ باپ کی شکل

میں پیش کیا گیا۔لیکن اس باپ یا لارڈ کی اختیاری حیثیت توحیدی نہیں تھی۔ وہ دوسرے کئی ایک دیوتاؤں کے ساتھ مل کر سارے نظام کی دیکھ بھال کرتا تھا اور ہر کوئی ویدی دیوسنگت میں اپنے فعل میں آزاد تھا۔لیکن ان سب باتوں کے باوجود اس کی بھی ایک نفی کہیں نہ کہیں موجود رہتی۔ دیو مالا میں اس کی ایک مثال ادیتی (Aditi) ہے۔میکس مُلر کہتا ہے کہ ''ادیتی'' کا ماخذ ''دیتی'' ہے جو کہ پھر "DA" دا سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ''حد میں رکھنا'' چونکہ انگریزی زبان کی طرح سنسکرت میں بھی الف لگانے سے وہی لفظ معنی دینے لگتا ہے۔ جہاں دیتی حد بندی کو ظاہر کرتی ہے یعنی محدود وہاں ادیتی ''غیر محدود'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اُس کے نزدیک یہ ویدی عہد کی قدیم ترین دیوی ہے (Muller, 1878, 219)۔

مندرجہ بالا پیراؤں میں جو مباحث شروع کی گئی ہیں۔اُس کی ایک واضح مثال رگ وید کے پہلے منڈل (کتاب) کی پہلی مناجات سے دی جاسکتی ہے۔ جہاں اگنی کے حضور دعائیں مانگی جارہی ہیں اور جہاں اُس سے دولت میں اضافہ کرنے کے لیے کہا جارہا ہے وہاں ساتھ ساتھ اُسے باپ کہہ کر بھی مخاطب کیا جارہا ہے۔

> Through Agni man obtaineth wealth, Plenty Waxing day by day, Most rich in heroes, glorious. (Rv. 1.1.3)
>
> ترجمہ: ''اگنی کے ذریعے آدمی دولت حاصل کرتا ہے۔سورماؤں میں سے رئیس ترین، شاندار۔''

پھر کہا جاتا ہے:

> "Be to us easy of approach, even as a father to his son: Agni be with us fo our weal." (Rv: 1.1.9)

ترجمہ: ''ہم سے ملنے کی راہ آسان کر دے۔ جیسا کہ ایک باپ اپنے
بیٹے کے لیے کرتا ہے اگنی ہماری فلاح کے لیے ہمارے ساتھ رہے۔''

ہندوستان میں مختلف ادوار میں جو دیوسنگتیں متعارف کی گئیں وہ مختلف ادوار کی اقتصادی اور سماجی نشو ونما کے حوالے سے تھیں۔ اس لیے اوّلین ویدی دور کی دیوسنگت بعد میں آنے والی دیوسنگتوں سے نہ صرف اہمیت بلکہ اپنے دائرہ کار میں بھی مختلف تھیں۔ یعنی ماقبل تاریخ یعنی ہند یورپیائی قبائل کے جدا ہونے اور مختلف خطوں میں آباد ہونے سے پہلے تھے جو دیوتا معتبر تھے وہ بعد ازاں یادداشتوں سے گم ہو گئے جیسے ڈیوس کی جگہ اِندر یا پھر بعد ازاں اِندر کی جگہ برہمانے لے لی۔ دیوتاؤں کے درمیان یہ فرق فی زمانہ نہیں تھا بلکہ کیفیاتی طور بھی ان میں تبدیلیاں دیکھنے میں آئیں۔ ہم یہاں یہ بتانے کی کوشش کر رہے ہیں کہ دیوتاؤں کی شکل پذیری گو انسانی ضرورتوں کے مطابق تھی اور مذہبی ادب کا ایک بڑا حصہ اِسی کے لیے وقف ہے لیکن پھر بھی کچھ نہ سمجھ میں آنے والے کائناتی حوالوں کے لیے اور کچھ اخلاقی حد بندیوں کے لیے بھی مختص ہے۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ چاروں ویدوں کی زیادہ تر مناجات انسان کی اپنی فلاح اور قربانیوں کے طور طریقوں پر مبنی ہے اور ہر دیوتا کی توجہ قربانیوں کے ذریعے اس طرف مبذول کی جاتی ہے کہ وہ ویدی دور کے انسانوں کے لیے کیا کچھ کر سکتا ہے۔ ان دعاؤں کے ذریعے جو کچھ مانگا جاتا ہے اُس سے نہ صرف اُس سماج کی اقتصادی اور سماجی بنت کا پتہ چلتا ہے بلکہ آریاؤں کے حلیفوں اور حریفوں کی بھی نشان دہی ہو جاتی ہے۔ (Ashfaq, 2006, 72)

ویدی عہد اور آریاؤں کی معاشرت، معیشت اور سیاست

جیسا کہ فیئر سروس (Fair Servis) نے بتایا ہے کہ پہلے پہل آریائی قبائل

ہندوستان کی شمال مغربی سرحدوں سے لہر در لہر بطور گلہ بان داخل ہوئے۔ یہاں آن کر اُن کے طرز بود و باش، معیشت اور طرز حکمرانی کے اوّلین نقوش اُبھرنے شروع ہوئے جن میں تبدیلی کے آثار نظر آنے شروع ہو گئے۔ گلہ بانی کے ساتھ ساتھ اُنھوں نے کاشت کاری کو بھی اپنانا شروع کر دیا تھا۔ رگ وید کی بہت سی مناجات میں اس کے واضح ثبوت ملے جہاں فصلوں اور کھیتوں کے لیے دعائیں مانگی گئی ہیں کہ اُن کی پیداوار میں اضافہ ہو ان کھیتوں میں عمومی طور پر جو (yava) کاشت کیا جاتا ہے۔ پہلے پہل دھان کاشت نہیں ہوتا تھا۔ ملکیت یا دولت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاتا تھا کہ کس شخص کے پاس کتنے مویشی ہیں اور قربانی کے نذرانے دکشن یا دکشنا بھی مویشیوں کی صورت میں ہوتے تھے۔ اُسی زمانے میں لڑائی کے لیے گیوستی (Gavisti) کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا جس کے معنی ہیں گائے کی تلاش۔ اس طرح گاہنا کے معنی بھی کھوجنا یا تلاش کرنا ہے۔ گائے سے منسوب معاشرے کی بہت سے جہتیں تھیں اور اس کو تقدیس کا درجہ دیا جاتا تھا۔ بیٹی کو دُہتر (Duhitar) (daughter) جس کا فارسی میں متبادل دُختر ہے، کہا جاتا ہے جس کا مطلب تھا دودھ دوہنے والی۔ خاندان کا سربراہ عمومی طور پر پدرائیت (Patriarchy) کے تحت باپ ہوتا تھا۔ جس کا فیصلہ تمام خاندانی معاملات کے بارے میں حتمی سمجھا جاتا تھا۔ اُس کو اپنی بیوی، اولاد اور ملکیت پر پوری طرح حاکمیت کا حق حاصل تھا حتیٰ کہ وہ کڑی سے کڑی سزا بھی دے سکتا تھا۔ رگ وید میں ایک ایسے واقعہ کا ذکر گیا ہے جہاں باپ نے اپنے بیٹے رجراسو (Rijrasva) کو اندھا کر دیا تھا (R.V. 1, 116, 16) اور یہ روایت چلتی رہتی تھی۔ باپ کی وفات کے بعد یہ کردار بڑے بیٹے کو ادا کرنا پڑتا تھا۔

خاندان میں کسی مہمان کی آمد پر اُس کی بہت پذیرائی ہوتی اور بعد ازاں اُسے مذہبی فریضہ قرار دے دیا گیا اور پانچ بڑی قربانیوں کا درجہ دے دیا گیا یعنی وہ پانچا مہایجنا (Pancha mahayajnas) قرار پایا (Majumdar edit. vol. I, 1988, 387)۔

عورتوں کو طلاق دینے کا رواج نہ تھا اور نہ ہی ابھی ستی کی رسم شروع ہوئی تھی۔ ایک شادی کا رواج زیادہ تھا لیکن اُمرا ایک سے زیادہ شادیاں کرتے تھے۔ اسی طرح ویدک عہد میں بچپن کی شادی کا ذکر بھی نہیں ملتا۔ ایک خاص عمر کو پہنچ کر لڑکا اور لڑکی خود اپنے جیون ساتھی کا انتخاب کرتے تھے اور ترجیحی طور میں جوڑے کے انتخاب کا طریقہ کار تھا۔

شادی کے بعد بیوی کے روپ میں عورت کا کردار کافی اہم تھا اور خاندان میں اُس کا درجہ بلند ہوتا تھا۔ عمومی طور پر شادی سے پہلے لڑکیوں کو مناسب تعلیم سے آراستہ کیا جاتا اور لڑکوں کی طرح وہ بھی تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ اتھروید میں اس بات کا ذکر کیا گیا ہے کہ اگر لڑکی ''برہم چارنی'' نہیں ہے تو اُسے اچھے رشتے کی توقع نہیں رکھنی چاہیے۔ مرد اور عورت کو خاندان کے دو پلڑے سمجھا جاتا تھا جنھیں برابر کی حیثیت حاصل تھی جیسا کہ اصطلاح ''دم پتی'' سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں مرد اپنی بیوی کو جوئے میں ہارنے کا حق بھی رکھتے تھے۔ جیسا کہ مہابھارت میں دروپدی کے ہارنے سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ ایسی اور بہت سی مثالیں اس زمانے میں ملتی ہیں۔

یہ ایک اہم سوال ہے کہ کیا ویدی عہد میں ذات پات کا نظام رائج تھا؟ اس سلسلے میں محققین آپس میں اختلاف رکھتے ہیں۔ زمر، ویبر اور موئر (Zimmer, Weber & Muir) کی رائے یہ ہے کہ اُس زمانے میں ذات پات کا نظام ابھی رائج نہیں ہوا تھا۔ جبکہ گیلڈنر (Geldner) اولڈن برگ (Oldenberg)، میکڈونل اور کیتھ (Macdonell and Kieth) یہ سمجھتے ہیں: رگ وید کی مناجات پوروس سوکت (Purusa Sukta X. 90) میں ان ذاتوں کا ذکر موجود ہے۔ گو یہ اضافہ بعد کے زمانوں کا ہے لیکن اے ایس الٹیکر (A.S. Altker) کا خیال یہ ہے کہ اس سے پہلے بھی جب تین پہلی ذاتوں یعنی برہمن، کشتری اور ویش کا ذکر آیا ہے وہ پیشوں کے لحاظ سے تقسیم کے حوالے سے آ رہا ہے۔ اُس وقت تک ان کو موروثی نہیں سمجھا جاتا تھا (Radha Krishnan, edit. Vol. I,

(1982۔اُن کے نزدیک یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ ویدک عہد میں پروہت(Priest) کے لیے لفظ برہمن یا براہم مستعمل نہیں تھا بلکہ اُس کے لیے دوسرے الفاظ Karu, Vipra, Vedhas استعمال ہوتے تھے۔جنگجوؤں کے لیے عمومی طور پر کشتری کی بجائے راجن کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا اور ویش کا لفظ عام شہریوں کے لیے مختص تھا۔اُن سے مراد کسان یا تاجر نہیں تھا۔بہت سے محققین یہ رائے رکھتے ہیں کہ ذات پات کا نظام رگ وید کے زمانے میں جب ویدی قبیلے پنجاب میں آن بسے تھے،نہیں ملتا بلکہ بعدازاں پنجاب سے مشرق کی طرف ہجرت کرنے سے ذات پات کی تقسیم کو تقویت ملی۔لیکن اس رائے کے مخالف محققین کا یہ کہنا ہے کہ گو وہ اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ رگ وید کی اوّلین مناجات پنجاب میں ہی تخلیق ہوئیں لیکن زیادہ تر حصہ مشرقی علاقوں میں ترتیب دیا گیا جو اُس زمانے مدھیادیش یا برہما ورت کہلاتا تھا۔رگ وید کا حوالہ دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ مناجات (VIII, 35-16-18) میں چار ذاتوں کا ذکر واضح طور پر موجود ہے کیونکہ ایرانیوں کے ہاں بھی یہ تقسیم پائی جاتی تھی اس لیے آریائی قبائل کے جُدا ہونے کے بعد وہ ویدی قبائل میں بھی ساتھ ساتھ آئی۔

سیاسی نظام

چونکہ آریائی لوگ گلہ بانی کے دور میں قبائلی شناخت کے حوالے سے ہندوستان میں یکے بعد دیگرے داخل ہوئے تھے اس لیے اُن میں کسی ایک راجہ یا بادشاہ کا کسی خاص علاقہ کے حکمران کے حوالے سے سراغ نہیں ملتا۔مختلف قبائل کے مختلف سردار ہوتے تھے جو مختلف قبائل کے بادشاہ ہی متصور ہوتے ہیں جیسا کہ کوروں، پنچالوں، یادویوں اور تروساؤں کے اپنے اپنے بادشاہ یا راجے موجود تھے۔علاقائی سلطنت کا تصور مستقل زرعی بستیوں کے قیام کے ساتھ آہستہ آہستہ ہی شکل پذیر ہوا۔اُن کے ہاں بھی دنیا کے دوسرے علاقوں کی طرح

حالتِ فطرت (State of Nature) کا تصور ملتا ہے جس میں سماجی اور سیاسی افراتفری کی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے۔ مختلف مقامی قبیلوں سے مسلسل جنگ کی صورت حال نے اُن کے ہاں قبائلی اتحاد کو جنم دیا۔ خاندانی اکائی میں جو پدرائیت کا تحکم تھا وہ بادشاہت کی (Minioture) شکل میں موجود تھا۔ اس طرح وہ اُس چھوٹی سطح پر حکم ماننے یا اطاعت کے عادی تھے۔ باپ بطور کلہ پتی (Kulapati) بہت سے اختیار کا مالک تھا۔ بہت سی تفصیلات سے گزرتے ہوئے، کلہ پتی اور وش پتی کی طرف بڑھتے ہوئے ہم جن پتی تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہاں آ کر اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ ان عہدوں کا انتخاب ہوتا تھا۔ لیکن بعدازاں اس عہدے کے بتدریج موروثی ہونے کے دستاویزی ثبوت ملتے ہیں۔

جیسا کہ اُوپر بیان کیا گیا ہے قیمتی دھاتوں کے علاوہ مال مویشی اور مزروعہ زمین کی ملکیت کے ساتھ ساتھ بادشاہ کے اختیارات میں بھی بتدریج اضافہ ہونا شروع ہوگیا۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود پروہت کا درجہ اور اُس کا مشورہ ہر حالت میں فضیلت کے مقام پر تھا۔ اس بات کا ثبوت نہ صرف بہت سی شہادتوں سے ملتا ہے بلکہ دھرم شاستر اس بات کی توثیق کرتے ہیں جن کا مزاج ہی مائل بہ مذہب ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ بادشاہ کو کوئی ماورائے زمین ہستی سمجھا جائے لیکن کہیں کہیں نیم الوہی درجہ دیا گیا ہے۔

بادشاہ کی معاونت کے لیے مشیر ہوتے تھے جنھیں رتنن (Ratnins) کہا جاتا تھا۔ ان میں پروہت سینانی (سالارِ اعلیٰ) سوت (رتھ بان)، خزانچی (Sangratitir)، ٹیکس کلکٹر (Bhagadhuk) اور گرامنی یعنی گاؤں کا سردار۔ گاؤں کو گرام کہا جاتا ہے اور گرامنی اُس کا بڑا ہوتا تھا۔ ریاست رقبے کے لحاظ سے چھوٹی ہوتی تھی۔ اس لیے وہ سیاسی اکائیوں میں بٹی ہوئی نہیں تھیں۔ دفتری امور زیادہ تر زبانی نپٹا دیے جاتے ہیں۔ تحریری دستاویزات کم تھیں۔ گاؤں کی ایک سبھا یا پنچائیت ہوتی تھی جو گرامنی کو فیصلے کرنے میں مدد دیتی تھی۔

ہندی متون میں پروہت کے کردار کو بہت نمایاں مقام حاصل رہا ہے اور رِیہ ویدک

زمانے سے چلا آ رہا ہے۔ان کے اختیارات ودائرۂ کارکوخود اُنھوں نے وضع کیا تھااور وہ اختیارات بعض معاملات میں توحیران کن حدتک وسیع وعریض تھے۔ویدی عہد میں یہ عہدہ بھی موروثی نہیں تھالیکن بعدازاں موروثی ہوگیا تھا۔بار بار شاستروں میں اس کی تقلین کی گئی ہے کہ پروہت کے بغیر حکمران یا کشتری ادھورا ہے۔سب دھرم شاستروں کا مرکزی خیال انہی کے گرد گھومتا ہوادکھائی دیتا ہے۔

اب آریاؤں کی تعزیرات کے حوالے سے سب سے قدیم تعزیرآریاؤں کے مقدس قوانین کی صورت میں جمع کی گئی ہے۔انگریزی ترجمہ دوجلدوں پر مشتمل ہے جس کا ترجمہ جورج بُلھر (Georg Buhler) نے کیا ہے۔اس سلسلے کے عمومی مدیر میکس مُلر (Max Muller) تھے۔

آریاؤں کے مقدس قوانین کی پہلی جلد میں دو رشیوں کے فرمودات شامل ہیں جو بالترتیب یوں دیے گئے ہیں:

1۔ اپسٹمنب (Apastamba)

2۔ گوتم (Gautama)

اپسٹمنب کے حوالے سے 17 ابواب درج ہیں جن میں پہلے 9باب ویدوں کی تعلیم، طلبا اورطہارت سے متعلق لیکن نواں باب زندگی گزارنے سے متعلق قوانین رقم کرنا ہے۔ پرسنا کے باب اوّل سے بالترتیب مختلف پٹالا(Patala) میں درج کھنڈ (Khanda) بیان کیے گئے ہیں:

- زندگی گزارنے سے متعلق جومختلف فرائض ہیں اُن پرعبادت کوترجیح دی گئی ہے۔ اگروہ زندگی اس ڈھنگ کے مطابق گزارتا ہےتو آئندہ زندگی بھی اُس کے لیے آسان ہوگی۔
- برہمن کاتجارت کرنا اوراُس میں حصہ لیناغیرقانونی ہے۔

- بُرے وقتوں میں وہ ایسا کرسکتا ہے لیکن پھر بھی بعض اشیاء کا لین دین نہیں کر سکتا۔ جن میں تعیش اور نشہ آور اشیاء بھی شامل ہیں۔
- کچھ ایسے بھی اعمال کا ذکر کیا گیا ہے جن کے کرنے سے کوئی اعلیٰ ذات کا فرد اپنی ذات سے باہر کیا جا سکتا ہے۔ وہ ابھی ستا (Abhisasta) ہو جاتا ہے۔ ان میں قتل، ویدوں سے بے دھیانی، اسقاط حمل میں شمولیت، مجرموں کے ساتھ جنسی تعلقات اور نشہ کرنا شامل ہے۔

اس طرح یہ ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے جو مذہبی فرائض کی ادائیگی سے متعلق فرمودات سے پر ہے۔ ظاہر ہے یہاں پوری تعزیر کو تو رقم نہیں کیا جا سکتا۔ پھر بھی اُن سے متعلق بڑی شقوں کی نشاندہی کی جا سکتی ہے ۔ پھر کفارے (Penance) کے لیے بھی شقیں موجود ہیں۔ گھر کے سربراہ کے فرائض سے متعلق، میراث، بادشاہ، چار انتظامی امور سے متعلق بات کی گئی ہے۔

جہاں تک جائیداد کی تقسیم کا مسئلہ ہے اُس کی اہم شقیں درج ذیل ہیں:

- کوئی بھی شخص اپنی زندگی میں اپنی ملکیت کو اپنے بیٹوں کو برابر تقسیم کر سکتا ہے۔ اگر اُن میں کوئی خواجہ سرا ہے یا پاگل ہے اور ذات سے باہر کر دیا گیا ہے وہ اُس کا حقدار نہیں ہوگا۔
- اگر نرینہ اولاد نہیں ہے تو قریبی خونی رشتہ داروں کا حق ہے۔
- اگر یہ بھی نہیں تو پھر مدرس۔ اگر مدرس بھی نہیں ہے تو پھر شاگرد۔ اگر وہ اس کو مذہب کی ترویج کے لیے استعمال کرتا ہے۔
- اگر کوئی صورت نظر نہیں آتی تو بیٹی بھی وارث ہو سکتی ہے۔
- کچھ کے نزدیک بڑا لڑکا ہی وارث ہے۔
- اگر یہ سب کچھ بھی نہیں تو میراث پر حق بادشاہ کا ہے۔

- اگران شقوں کے حوالے سے دیکھا جائے تو مذہبی فرائض جن میں قربانی کو اوّلین حیثیت حاصل ہے، کو چھوڑ کر خانگی معاملات اور میراث پر ہی زیادہ بات کی گئی ہے۔
- بیوہ کے لیے یہ کہا گیا ہے کہ اس کا حق اُن زیورات پر ہے جو اُس کے ہیں اور اس کے علاوہ اُس دولت پر بھی جو اپنے ساتھ لائی ہے۔ گلہ بانی عہد میں دولت کا تعین مویشیوں سے کیا جاتا تھا (Sacred Laws I, 11, 6, 14, 9)۔
- نرینہ اولاد اکبر کے علاوہ بعض جگہوں پر جائیداد کی تقسیم بھائیوں میں برابر تقسیم کرنے کا ذکر بھی آتا ہے۔
- راجہ یا بادشاہ کا ذکر آخری باب میں کیا گیا ہے۔
- راجہ کے فرائض میں اوّلین ذکر برہمنوں کی طرف توجہ کا ہے۔
- راجہ اپنے گروؤں سے زیادہ بہتر سلوک کرنے کی تلقین کی گئی ہے اور کہا گیا ہے اُس کی ریاست میں برہمنوں کو بیماری اور دوسری مصیبتوں میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے۔
- راجہ کا اپنی رعایا کی دیکھ بھال کرے گا۔ خواہ وہ گاؤں ہو یا جنگل، کہیں بھی چوری چکاری کا ڈر نہیں ہونا چاہیے۔
- وہ اپنی عمل داری میں 9 اہل کار پہلی تین ذاتوں میں سے چُنے گا۔ یہ اہل کار کردار کے سچے ہونے چاہئیں۔
- وہ ضابطے کے تحت راجہ کے لیے ٹیکس بھی وصول کریں گے۔
- برہمن، عورتیں اور بچے ٹیکس سے مبرا ہوں گے۔ اس طرح وہ بھی جو پیدائشی طور ناقص اعضا کے حامل ہیں۔

- اگر کوئی مرد عورتوں کے خلوت خانے میں داخل ہوتا ہے تو اُس کے لیے سخت سزائیوں کا ذکر ہے اور اگر وہ مباشرت کرتا ہے تو اُس کا عضوتناسل، خصیوں سمیت کاٹ دیا جائے گا۔ ایسی مظلوم عورتوں کی دیکھ بھال بعدازاں راجہ کی ذمہ داری ہے۔
- اس طرح مختلف جرائم کے بارے میں سزاؤں کی لمبی فہرست شامل ہے جس میں چھوٹی چھوٹی بات پر توجہ دی گئی ہے۔ لیکن شودروں کے لیے زیادہ سخت سزاؤں کا ذکر ہے۔

رشی گوتم کے بیان میں جو کہ پہلی جلد کا دوسرا حصہ ہے 22 ابواب پر مشتمل ہے۔ ان ابواب کے موضوعات تقریباً وہی ہیں جو اپستمنب والے حصے میں بیان کیے گئے ہیں لیکن یہاں فوجداری اور دیوانی قوانین کے علاوہ خواتین پر الگ الگ ابواب ہیں۔ جن کا مختصراً ذکر کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

فوجداری اور دیوانی قوانین کا ذکر بارھویں (12) باب میں ہے۔ پہلی دوشقیں شودروں کے بارے میں ہیں۔

- اگر کوئی شودر اعلیٰ ذاتوں کے کسی شخص کو گالی دے یا جسمانی طور پر نقصان پہنچائے تو اُس کا وہ عضو کاٹ دیا جائے گا کہ جس سے اُس نے مارا ہوگا۔
- اگر وہ کسی آریائی عورت کے ساتھ جنسی تعلق کا مرتکب ہوا ہے تو اُس کا عضو کاٹ دیا جائے گا اور اُس کی ملکیتی چیزوں پر قبضہ کر لیا جائے گا۔
- اگر وہ ارادتاً ویدکو سنے تو اُس کے کان میں سیسہ پگھلا کر ڈال دیا جائے گا۔

بہرحال اُن کے لیے بہت ہی ظالمانہ سزاؤں کو روا رکھا جاتا تھا۔

- اگر کوئی کشتری کسی برہمن کو گالی دیتا ہے تو اُس پر ایک سو کرش پن (Karsha Panas) جُرمانہ ہوگا اور ویش اس سے ڈیڑھ گنا زیادہ ادا کرے گا۔ لیکن اگر کوئی

برہمن کسی کشتری کوگالی دے تو اُسے صرف پچا کرش پن دینے پڑیں گے۔ ویش کوگالی دینے کے لیے پچیس اور شودر کوگالی دینے پر برہمن کوکوئی جرمانہ نہیں ہوگا۔

- پھل، سبزیاں اور غلہ چرانے کی سزا پانچ سکے رائج الوقت مقرر تھے۔
- اگر مویشی کسی کھیت کونقصان پہنچائیں تو جرمانہ چرواہے یا مالک کوادا کرنا پڑے گا۔
- روپیہ قرض لینے کی شرح سود 20 کرش پن پر ماہانہ 5 ماشہ تھی۔
- اس طرح مختلف قرضوں پر شرح سود بدلتی رہتی تھی۔
- اگر کسی ذی شعور انسان کی جائیداد کوکوئی شخص دس سال زیر استعمال رکھتا ہے تو جو اُس کواستعمال کرتا ہے وہ اُس کا مالک قرار دیا جائے گا۔
- لیکن اگر کوئی کسی کی عورت، زمین اور مویشیوں کو استعمال کرتا تو وہ مالک ہی کی قرار پائیں گی۔
- اگر کوئی مقروض شخص وفات پا جاتا ہے تو اُس کے وارث اُس کا قرض ادا کریں گے۔
- اگر راجہ یا بادشاہ کسی کوسزا دینے کے سلسلے میں اپنا فرض ادا نہیں کرتا تو اُسے اُس کا کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔
- اگر کوئی جانتے بوجھتے کسی چور کی ملازمت کرتا ہے تو وہ بھی چور سمجھا جائے گا۔

اس طرح گواہوں کے بارے میں بھی تفصیل کے ساتھ قانون بیان کیے گئے ہیں۔ طہارت اور جنازے کے بارے میں قانونی تفصیلات موجود ہیں۔

عورتوں سے متعلق تعزیر پر علیحدہ باب ہے جس میں کہا گیا ہے۔

- کہ وہ اپنے خاوند کے بارے میں فرض ناشناس نہیں ہوگی۔
- وہ اپنی زبان اور حرکات وسکنات کوقابو میں رکھے گی۔

- اگر کسی عورت کا خاوند وفات پا چکا ہے اور بچہ چاہتی ہے تو وہ اپنے خاوند کے بھائی کے ساتھ ہم بستری کر سکتی ہے۔ اس کے لیے اُسے اپنے گورو سے اجازت لینا ہوگی اور خاص وقت اور موسم میں ہی اختلاط کرنا ہوگا۔
- اگر خاوند کا بھائی نہیں ہے تو خونی رشتہ دار سے بچہ پیدا کرنے کی اجازت ہے۔
- اگر کسی عورت کا خاوند لاپتہ ہو جاتا ہے تو وہ چھ سال انتظار کرے گی اگر وہ واپس آ جائے تو اُس کے پاس واپس آ جائے گی۔
اگر کوئی مرد اپنی گھریلو زندگی اور فرائض سے لاتعلق ہو گیا ہے تو بیوی جنسی خواہش کو پورا کرنے کے لیے دوسرے مرد کی طرف رجوع نہیں کرے گی۔
- برہمن کی بیوی اسی سلسلے میں 12 سال انتظار کرے گی۔
- ایک لڑکی کی بالغ ہونے سے پہلے شادی کر دینا لازم ہے۔ اگر اُس کے والدین ایسا نہیں کرے تو گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔
- اگر کسی بالغ لڑکی کی شادی نہیں ہوتی تو تین حیض کے بعد وہ اپنی پسند کے مرد سے شادی کر سکتی ہے۔

جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ دنیا کے قدیم ترین تعزیرات زیادہ تر زن، زر اور زمین کے گرد مرتکز ہیں۔ اس کے بعد رموز سلطنت کی طرف دھیان دیا جاتا ہے۔ اخلاق اور کرداری خصوصیات سے متعلق بھی زیادہ تر قوانین ترانہی چار موضوعات سے متعلق ہیں۔

مقدس قوانین کی دوسری جلد میں رشی وشیشت (Vasishtha) اور رشی بودھیان (Bandhayan) کی بیان کردہ تعزیرات شامل کی گئی ہیں۔ جنھیں دھرم شاستر کا نام دیا گیا ہے۔ ان میں بالترتیب 31 اور 45 ابواب ہیں۔ زیادہ تر موضوعات پہلی جلد میں درج موضوعات سے ملتے جلتے ہیں لیکن کچھ موضوعات ان میں ایسے ہیں جن کا ذکر پہلے نہیں کیا گیا۔ جیسے غسل، کھانے پینے کے آداب، کامیابی سے متعلق ادائیگیاں، مہمانوں سے سلوک

وغیرہ درج ہیں۔

یہ سارے دھرم شاستر آریاؤں کے اوّلین رسومات کے ساتھ سماجی اور معاشی زندگی کے چلن ضابطوں کے بارے میں ہیں۔اپستمنب دھرم شاستر کے ماخذ زیادہ تر ویدوں اور رشی کے فرمودات میں جو کہ دوبارہ پیدا ہونے والی(Twice Born) ذاتوں کے افراد کی طرزِ زندگی کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔جن میں ماسوائے شودروں کے برہمن، کشتری اور ویش شامل ہیں۔ یہ چاروں ویدوں میں سے دوسرے وید بھی زیادہ تر یجر وید سے زیادہ تر ماخوذ ہیں اور فرمودات کے اُس بڑے کلام سے ہیں جو کلپ سوتر میں بیان کیے گئے ہیں۔ اپسٹمنب کے کلپ سوتر کو تیس حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے جو پرسنا(Prasna) کہلاتے ہیں جن کا مطلب ہے''سوال''۔

منوسمرتی

منو نے جو تعزیر متعارف کروائی اُسے عام طور پر منوسمرتی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ زیادہ تر ویدی روایات اور مناجات کا تسلسل ہے۔ایک اندازے کے مطابق اس کا زمانہ 1000 ق م سے لے کر 300 ق م تک کا بتایا جاتا ہے۔کہا جاتا ہے کہ دراصل یہ پہلے منو (Svayambhava) سیامبھاو سے منسوب ہے۔ لیکن مارگیرٹ اور جمیز سٹٹلے (Margaret, James stutley) کا خیال ہے کہ اس کی موجودہ شکل عہد بہ عہد کئی اضافوں کے بعد تکمیل تک پہنچی(M.S. 1977, 182)۔بُلھر کا خیال یہ ہے کہ غالباً یہ وہ رہنمائی کتابچے(Manuals) تھے جو رشیوں نے اپنے شاگردوں کی رہنمائی کے لیے لکھے لیکن کسی دور میں انھیں سب آریاؤں کے لیے مقدس قوانین کا درجہ دے دیا گیا۔

یاد رہے کہ آریاؤں کے جن پہلے مقدس قوانین کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ بات اُن پر بھی من وعن صادق آتی ہے۔ یہ خیال بھی اغلب ہے کہ اُس دور میں یہ آریائی سماج کو کسی

ضابطے میں لانے کے لیے تحریر کیے گئے اور یہ بھی کہا جاتا ہے ان فرمودات کو موجودہ شکل دینے میں کوئی سیاسی مقصد کارفرمانہ تھا اور نہ ہی کسی سیاسی ادارے کو مستحکم کرنے کے لیے بنائے گئے تھے۔ اسی لیے ان سب قوانین کو دھرم شاستر کے زمرے میں لایا جاتا ہے۔ کبھی کبھی ان میں سیاسی جھکاؤ کا بھی اشارہ ملتا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ راجاؤں اور برہمنوں کی مشترکہ کاوش کا نتیجہ ہے۔

بین السطور منوسمرتی کے قوانین اس طرف سمت نمائی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ہر فرد کو انفرادی لافانیت کے پیچھے بھاگنے کی بجائے ''برہمن'' میں ضم ہونے کی ریاضت میں محو ہو جانا چاہیے اور یہ بات ان قوانین سے واضح طور پر اخذ کی جاسکتی ہے۔ میں خود اس خیال کا حامی ہوں کہ سب قوانین انسان کے دماغ کی اختراع ہیں۔ لیکن جیسا کہ قدیم زمانے میں روایت تھی کہ قوانین کو زیادہ مقتدر بنانے کے لیے اُسے کسی دیوتا یا ہستی اولیٰ سے منسوب کر دیتے تھے ایسا ہی منوسمرتی کے ساتھ بھی کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ منو کو یہ قوانین براہِ راست خالقِ کائنات نے ودیعت کیے (جیسا کہ الہامی مذاہب میں پیغمبروں پر وحی کے ذریعے اور بعدازاں بھرگو (Bhirgu) نے اُنھیں متعارف کروایا۔ لیکن جیسا کہ منوسمرتی میں خود وضاحت کی گئی ہے اُن سے مراد الہام اور روایت دونوں کو تسلیم کیا گیا ہے، کہا گیا ہے:

> ''جو بھی شخص ان قوانین کی اطاعت کرتا ہے جو ان الہامی متون (Revealed Texts) اور مقدس روایات (Sacred traditions) میں بیان کی گئی ہیں وہ اس دنیا میں شہرت پاتا ہے اور مابعد از موت لاثانی خوشی سے ہمکنار ہوتا ہے (Manu, II, 9)۔''

''یہاں شُرتی سے مراد وید ہیں اور سمرتی سے مراد روایت ہے۔ جو مقدس قوانین کے ادارے ہیں۔ کسی طور پر ان کے بارے میں کوئی سوال نہیں اُٹھانا چاہیے کیونکہ انھی سے

مقدس قوانین کا دھارا پھوٹتا ہے۔‘‘

یہ کہہ کر دونوں کو ایک ہی سند میں اُس مقام پر پہنچا دیا گیا جہاں اُن کی صحت اور اطاعت کے بارے میں کوئی سوال اُٹھانا پاپ گردانا جانے لگا۔

منوسمرتی میں کل بارہ ابواب ہیں جن کے آگے مختلف حصے ہیں جن میں زندگی کے مختلف شعبہ جات کے بارے میں ضابطوں اور متعلقہ قوانین کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان ابواب میں جن شعبوں کا ذکر کیا گیا ہے، وہ درج ذیل ہیں:

پہلا باب: نظریہ تکوین یا تخلیق

دوسرا باب: قوانین کے ماخذ میثاق یا پیمان (Sacrament)، شروعات یا آغاز (Initiation)، طالبِ علمی (Studentship)۔

تیسرا باب: خانہ داری (House hold)، شادی، روزمرہ رسومات (Daily rites)، سرادھاس (Sraddhas) بمعنی مذہبی عقیدت۔

چوتھا باب: گھر کا سربراہ (House Holder)، بسر اوقات (Subsistence)، ضابطۂ سناتک (Rules for Snataka)، مطالعۂ وید (Veda study)

پانچواں باب: حرام اور حلال خوراک (Lawful and Forbidden Food)، ناپاکی (Impurity)، پاکی (Purification)، عورت (Woman)

چھٹا باب: جنگل میں تارکِ دُنیا (Hermit in the Forest)، درویش (Ascetic)

ساتواں باب: بادشاہ یا راجہ (King)

آٹھواں باب: دیوانی اور فوجداری قوانین، طریقِ عمل یا ضابطے (Procedure)،

قرضے، امانت، جمع کرائی گئی رقوم (Deposits)، شراکت دار یا حصہ دار (Partners)، اُجرتوں کی نادائیگی (Non payments of Wages)، حد بندی تنازعات (Boundary Disputes)، خرید و فروخت کی تنسیخ (Rescission of Sale and Purchase)، مالک ملازم کے تنازعات، ہتک عزت (Defamation) حملہ اور زخمی کرنا، چوری، زنا کاری، متفرق ضابطے

نواں باب: شوہر اور بیوی کے فرائض، میراث (Inheritance) جوا اور شرطیں لگانا، متفرق سزائیں، باشاہ یا راجہ کے فرائض، وقتِ پریشانی

دسواں باب: مخلوط ذاتیں (Mixed Castes) ، ذات اور پیشے ، وقت پریشانی بادشاہ کے لیے، وقتِ پریشانی اور شودر

گیارھواں باب: کفارہ، تحائف اور قربانیاں، جرم کا بدلہ، جرائم کی درجہ بندی (Classification of Crimes)، کفارۂ قتل (Penamces for Murder)، کفارۂ نشہ، کفارۂ جرائمِ معمولی و بیان کفارہ، کفارہ اور قوتِ سادگی، جرائم پوشیدہ

بارھواں باب: تناسخ ارواح (Transmigration) مسرتِ اولیٰ، قانون کے غیر یقینی پہلو، علم آتما (Knowledge Atman)

اگر آپ ان کی جُزئیات کا جائزہ لیں تو آپ یہ جان پائیں گے کہ دنیا کے قدیم قوانین یا تعزیرات میں اتنی تفصیلات شاید ہی کہیں ملیں۔ یہاں اس بات کو ملحوظِ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ میں اُن تعزیرات اور قوانین کی بات کر رہا ہوں جو تحریری شکل میں ہمارے سامنے آئے۔ میں چینی تعزیرات اور قوانین پر بات نہیں کر رہا کیونکہ اُن کا ذکر اس مضمون

میں شامل نہیں ہے۔

بارہ ابواب کے اندراجات پر بات کرنے کے بعد اب ہم اہم ابواب کی چیدہ چیدہ شقوں کا ذکر کرتے ہیں۔

طلبِ علمی(Studentship)

- ابتدائی رسومات ادا کرنے کے بعد اُستاد کو پہلے طالب علم کو جسمانی طہارت اور کرداری پاکیزگی کے ضابطوں سے آگاہ کرنا چاہیے۔
- لیکن ایک طالب علم جو ابھی ویدوں کا مطالعہ شروع کرنے والا ہے۔ وہ اُستاد سے ہدایات کا اُس وقت اہل ہوگا جب اُس نے ضابطہ کے مطابق پانی چکھا ہو اور صاف ستھرا لباس پہن لیا ہو اور اپنے اعضا کو قابو میں رکھے۔
- ویدوں کے اسباق پڑھنے سے پہلے اور بعد میں وہ اُستاد کے پاؤں کو چھوئے گا اور دونوں ہاتھوں کو ملائے جسے برہمن گلی(Brahman gali) کہتے ہیں۔
- ہر سبق کو پڑھنے اور ختم کرنے کے بعد طالب علم کو رکن کلمہ ''اوم'' ادا کرنا چاہیے اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو سبق ذہن نشین نہیں ہوگا۔
- ہر عقل مند انسان کو اپنے اعضا کو قابو میں رکھنا چاہیے اور انسان وحشی ہو جاتا ہے جب ایسی حسیات کو جگانے والی اشیاء دیکھتا ہے جیسا کہ رتھ اور گھوڑے۔
- اُن اعضا میں کان، انسانی جلد، آنکھیں، زبان، ناک، مقعد، اعضائے رئیسہ، ہاتھ اور پاؤں اور اعضائے نطق شامل ہیں۔
- ان میں پانچ حواس خمسہ ہیں اور پانچ اعضائے عمل ہیں۔
- خواہش کی آگ لطف اُٹھانے کے بعد بھی نہیں بجھتی بلکہ اور زیادہ تیز ہوتی ہے جیسے کہ آگ گھی ڈالنے سے اور بھڑکتی ہے۔ جب ان اعضا میں سے ایک اعضا

قابو سے باہر ہو جاتا ہے تو انسان عقل سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ جیسا کہ ایک بہشتی کی مشک کے ایک سوراخ سے پانی بہنے سے مشک خالی ہو جاتی ہے۔

- وید کو دہرانے کا عمل کبھی ختم نہیں ہونا چاہیے۔ اس میں چھٹی کی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں طالب علم یا شاگرد کے لیے اُستاد یا برہمن کے لیے بے انتہا عقیدت کا اظہار ہونا لازم ہے اور تمام ضابطوں کی پابندی لازم ہے جو ایک طالب علم کے لیے ضروری ہیں۔

شادی

- ایک شخص مطالعہ میں 36 سال گزارنے کے بعد تینوں وید پڑھ لیتا ہے تو گھر سنبھالنے کے قابل ہو جاتا ہے اور شادی کر سکتا ہے وہ ایسی دوشیزہ سے شادی کرے جو دور سے بھی اُس کی خونی رشتہ دار نہ ہو۔
- شادی کرتے وقت اُسے ان دس خاندانوں میں شادی نہیں کرنی چاہیے خواہ کتنے ہی صاحبِ ثروت کیوں نہ ہوں یعنی ایسے خاندان میں جو مذہبی رسومات ادا نہیں کرتے۔ جن میں کوئی نرینہ اولاد نہیں، جو وید کا مطالعہ نہیں کرتے، جن کے جسم پر گھنے بال ہوں، جن کا معدہ کمزور ہو، جنھیں مرگی ہو، اور کوڑھ کے مرض میں مبتلا ہوں۔
- وہ ایسی دوشیزہ سے شادی نہ کرے جس کے بال سُرخ ہوں، جو بیمار لگتی ہو یا جسم پر بال ہی نہ ہوں اور پھر بہت زیادہ ہوں یا جس کی آنکھیں سُرخ ہوں یا پھر بہت باتونی ہو۔
- شودر عورت صرف شودر مرد سے بیاہی جا سکتی ہے۔ برہمن کو برہمن عورت کے ساتھ۔ ویش کو ویش کے ساتھ اور کشتری کو کشتری کے ساتھ شادی کرنی

چاہیے۔

- اگر کوئی شودر عورت سے شادی کر لیتا ہے تو ذات سے نیچے گر جاتا ہے اور اگر برہمن ایسا کرے تو وہ جہنم واصل ہوگا اور اُس کے بچے برہمن نہیں کہلائیں گے۔
- اس میں پھر مرد عورت کے تعلقات کے بہت سے عیوب اور محاسن گنوائے گئے ہیں اور اُن کو بہت سے نام دیے گئے ہیں۔
- اگر بیوی حسین ہے تو تمام گھر روشن ہوگا۔ اگر وہ بدصورت ہے تو حالت پریشانی رہے گی۔

بادشاہ/ راجہ کے فرائض

- ایک کشتری جس نے ویدوں کے مطابق عہد یا پیمان کر لیا ہے اُسے اپنی دنیا کی حفاظت کرنی چاہیے۔ کیونکہ جب مخلوق یا رعایا پر بادشاہ کا سایہ نہیں ہوتا تو وہ خوف سے بکھر جاتی ہے خُدا نے بادشاہ تو اپنی مخلوق کی حفاظت کے لیے بنایا ہے۔
- اُس میں، اندر کے لافانی اجزا کے علاوہ، یم (Yama) سے ہوا، سورج سے آگ، درون، چاند اور کبیرا سے اجزا لے کر اکٹھے کیے ہیں۔
- وہ ہر حالت میں قابلِ تکریم، عزت واحترام ہے جو اُس سے نفرت کرتا ہے تباہ ہو جاتا ہے۔
- اُس کی کسی حالت میں قانون شکنی نہیں کرنی چاہیے۔ خواہ اپنے من پسند لوگوں کو عزت دے اور اپنے مخالفوں کو ذلت دے۔ اُس کے خوف سے تمام مخلوق، منقولہ اور غیر منقولہ خود بہ حفاظت پاتی ہوئی زندگی کا لطف اُٹھاتی ہے۔
- بادشاہ کو سزا کا حق ہے۔ سزا ہی تمام مخلوق پر حکومت کرتی ہے اور وہی اُن کی

حفاظت بھی جب وہ سو رہے ہوتے ہیں، اُن کی نگہداشت کرتی ہے۔ وہ جو دانا ہیں وہ سزا کو قانون کا متبادل سمجھتے ہیں۔ اگر سزا غور وفکر کے بعد دی جائے تو عوام اُس سے خوش ہوں گے اور اگر بغیر سوچے سمجھے دی جائے تو نظام تباہ ہو جائے گا۔ اگر بادشاہ سزاوار کو سزا نہیں دے گا تو طاقتور کمزور کو بھون کر رکھ دیں گے جیسے مچھلی کو آگ پر بھونا جاتا ہے۔

- صبح اُٹھنے کے بعد بادشاہ کو برہمنوں کی پوجا کرنی چاہیے جو مقدس علوم پر دسترس رکھتے ہیں اور اُن کی نصیحت پر عمل کرنا چاہیے۔
- بادشاہ کو منکسر المزاج ہونا چاہیے جو منکسر المزاج ہوتا ہے وہ کبھی زوال پذیر نہیں ہوتا۔ اُس کو برائیوں اور عیاشی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے۔ وہ اُس کو زوال کی طرف لے جاتی ہے۔

راجہ یا بادشاہ کے بیان میں 226 شقیں ہیں اور رموز سلطنت کے ہر پہلو پر بات کی گئی ہے۔ یہاں اگر اُسے تفصیل سے بیان کیا گیا تو ایک دفتر کھل جائے گا۔ بہر حال پھر بھی چند ایک کا ذکر ضروری ہے۔

- بادشاہ کو ہر روز چند اور امن سے متعلق بات کرنی چاہیے اور چاروں موضوعات جو ستھنا (Sthana) کے زمرے میں آتے ہیں۔ مزید برآں جن کا تعلق محصولات سے ہے۔ وہ ان معاملات میں اپنے وزرا کی رائے لے اور پھر اُس کے متعلق جو بہتر سمجھے اُس کی بنا پر فیصلہ کرے۔
- سلطنت کی دیکھ بھال اور روزمرہ کے کام کے لیے لائق، بہادر، ماہر، اونچی ذات کے، دیانت دار اہل کار بھرتی کرے جو فصل اور کانوں سے حاصل ہونے والے محصولات کو لینے پر مامور ہونے چاہئیں۔
- فوج کے سربراہ کو مکمل کنٹرول ہونا چاہیے اور سفیروں کو امن اور جنگ سے متعلق

مشورہ دینا چاہیے اور اُنھیں ایسا ہونا چاہیے کہ وہ غیر ملکی شاہوں کی حرکات و سکنات اور اُن کے منتریوں اور ملازموں سے بات چیت کر کے اُن کے عزائم کو سمجھ سکیں۔

- بادشاہ کو اپنا دارالحکومت اور قلعہ ایسے مقامات پر بنانا چاہیے جس تک دشمن کی پہنچ نہ ہو اور جگہ جگہ کمان دار بٹھائے ہوئے ہوں کہ دشمن کو نشانہ بنا سکیں۔
- اُسے حملے میں پہل کرنے، اپنی طاقت کے اظہار کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ وہ اپنے راز کو چھپا کر رکھے اور دشمن کی کمزوریوں پر نظر رکھے۔

اس کے بعد مالیاتی نظام کی لمبی تفصیل شق 118 سے لے کر 133 تک دی گئی ہے۔

- اس راجہ/ بادشاہ کے ذکر میں کل 226 شقیں ہیں جس میں اس کی خوبیوں اور کمزوریوں کے ہر پہلو کی نشان دہی کی گئی ہے اور راہنما اُصول بتائے گئے ہیں۔

دیوانی اور فوجداری قوانین

ان قوانین کا باب طویل ترین ہے جن میں کل 420 شقیں ہیں جن میں سے اہم درج ذیل ہیں:

1۔ عدالتی ضوابط
2۔ قرض کی ادائیگی
3۔ شہادتیں یا گواہیاں
4۔ اوزان
5۔ اخراجات
6۔ شراکت داری کے اُصول اور قوانین

7۔ خرید وفروخت

8۔ تحائف

9۔ اُجرتوں کی ادائیگی سے متعلق قوانین

10۔ معاہدوں کا اطلاق

11۔ مالک، غلام اور چرواہے

12۔ سرحدوں کا تعین

13۔ جسمانی اذیت اور نقصان

14۔ چوری چکاری

15۔ ملاوٹ

16۔ ہتک عزت وغیرہ۔

کوتلیہ کی ارتھ شاستر کے وقت ہندوستان کی سیاسی معیشت

کوتلیہ نے جس دور میں یہ کتاب لکھی وہ نندہ خاندان کی حکومت کے بعد موریا سلطنت کا زمانہ تھا اور اس کی ایک بنیادی خصوصیت یہ تھی کہ چندر گپت موریا کے عہد میں ہندوستان میں شاید پہلی بار ایک بڑے علاقے پر مشتمل حکومت قائم ہوئی جس کی دیکھ بھال ایک مرکز کے تحت تھی۔ چندر گپت کا عہد 321 عیسوی سے شروع ہوتا ہے جبکہ جین روایت کے مطابق 313 عیسوی بنتا ہے (Majumadar. 99)۔ اس کی حکومت کی حدیں افغانستان تک چلی گئیں یعنی گنگا و جمنا کی وادیوں سے لے کر سندھ کے مغربی علاقے بھی اُس کے زیرِ نگیں تھے۔

اس زمانے میں ہندوستان کی معیشت زیادہ تر زراعت پر مبنی تھی۔ حکومت کی معیشت کی ریڑھ کی ہڈی زرعی محصولات ہی تھے۔ رومیلا تھاپر کا خیال ہے کہ زمین کی پیداوار اور

محصولات کی مستقل بنیادوں پر جانچ پڑتال (assesment) ہوتی رہتی تھی (Thapar, 1966, 76)۔اُس زمانے میں چونکہ گلہ بانی زوال پذیر ہورہی تھی اور معیشت کا درومدار زیادہ تر زراعت پر تھا لیکن پھر بھی مویشیوں پر ٹیکس لگایا جاتا تھا۔اس کے علاوہ تجارت سے بھی محصولات اکٹھے ہوتے تھے۔ گوکچھ حصے نجی ملکیت میں بھی ہوتے تھے۔لیکن انھیں زیادہ تر بادشاہ یا راجہ کی ملکیت سمجھا جاتا تھا۔ کیونکہ جنگلوں کو صاف کرنے کے بعد نئی زمینوں کو آباد کرنا سرکار کے ذمے تھا اور یہ کام زیادہ تر شودروں سے لیا جاتا تھا۔اس زمانے میں شودروں اور غلاموں میں کم ہی فرق سمجھا جاتا تھا۔ میگیسیتھنز نے اُس وقت ہندوستان کے مختلف سماجوں کو غلاموں سے پاک قرار دیا ہے لیکن ہندوستانی ذرائع اور ماخذ اس بات کی توثیق کرتے ہیں کہ اُس زمانے میں غلام داری سماج کسی حد تک موجود تھا۔کوتلیہ نے ارتھ شاستر میں اکٹھا غلاموں کے بارے میں واضح طور پر لکھا ہے یعنی غلام یا تو پیدائشی طور پر غلام ہوتا ہے یا خود کو کسی کے ہاتھوں فروخت کرنے کے بعد غلام بنتا ہے۔کسی کو سزا کے طور پر بھی غلامی کا درجہ دے دیا جاتا تھا۔غلامی سے متعلق تفصیل کے ساتھ ذکر ارتھ شاستر کے باب VIII. x میں کیا گیا ہے(Kautilya, 1987, 446)۔

سکندر مقدونی کی روانگی کے بعد ہندوستان میں بہت ہی اوّلین سطح پر مقامیت اور قوم پرستی کا جذبہ اُبھر کر سامنے آ رہا تھا جس کی ہمت افزائی میں ٹیکشا شیلا (Taksasila) جدید ٹیکسلا کی خانقاہوں ، مکاتیب یا جامعات کا بہت اہم کردار تھا۔ زیادہ تر مذہبی رہنما اس کی آبیاری کرنے میں پیش پیش تھے جس کی تصدیق پلوٹارک کے صحیفوں سے بھی ہوتی ہے۔ قوم پرستی کا جذبہ شاخسانہ تھا یونانیوں کے خلاف نفرت کا۔ وہ عسکری سطح پر کمزور ہو چکی تھیں اور اُن کا ساتھ دینے والے کرایہ کے فوجی جو بھی تھے وہ چھوٹی ریاستوں کے ٹوٹ جانے سے تتر بتر ہو چکے تھے۔

بدھ پرکاش نے اس وقت کے پنجاب کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

''سکندر کے حملے کے بعد پنجاب کڑے امتحان سے گزر رہا تھا۔تتر بتر ریاستیں، ٹوٹے پھوٹے ادارے، اکھڑے ہوئے کرائے کے فوجی، خستہ حال فوجیں، ناراض برہمن سب مل کر ایک نئے نظریے میں ڈھل رہے تھے جن کا مقصد غیر ملکیوں کو باہر نکالنا اور ایک متحدہ ریاست کا قیام تھا (Parkash, 1976, 201)۔ جانے سے پہلے سکندر نے ہندوستان کو سیاسی تقسیم کے حوالے سے پانچ بڑے علاقوں میں تقسیم کیا تھا۔ شمالی علاقہ فلپ کو دیا گیا جو کہ مکحاٹس (Machatas) کا بیٹا تھا۔ دوسرا علاقہ سندھ اور چناب کے سنگم سے شروع ہو کر حب تک جاتا تھا۔اس کا گورنر پائتھون (Pithon) کو بتایا گیا۔تیسرا علاقہ پورس کے زیرِ انصرام تھا جو جہلم سے لے کر دریائے بیاس تک تھا۔ چوتھا علاقہ سندھ پار کا تھا۔ پانچواں کشمیر ابھی سار کے زیرِ انتظام تھا۔''

سیلوکس کی شکست کے بعد چندر گپت موریا نے پہلی بڑی ہندوستانی سلطنت قائم کی اور چکرورتن (Cakravartin) کہلایا۔کوتلیہ کے مطابق اُس کی حکومت ہمالیہ سے لے کر بحر ہند تک تھی۔اس میں کچھ حد تک غلط بیانی سے کام لیا گیا ہے۔

چندر گپت موریا کے زمانے میں رموزِ سلطنت پر بات کرتے ہوئے اس بات کو دہرانا لازم ہے کہ کوتلیہ کی تحریر کا اصل زمانہ کون سا ہے۔اس بات کی طرف رومیلا تھاپر نے بھی اشارہ کیا ہے جو کتاب ہم تک پہنچی ہے وہ وشنو گپت سے منسوب ہے اور یہ تحریر تیسری صدی عیسوی کی ہے۔دوسرے یہ کہ اُس میں نظریاتی سطح پر ریاست کا جو نقشہ پیش کیا گیا ہے اُس کو من وعن چندر گپت کے زیرِ انتظام ریاست پر لاگو نہیں کیا جا سکتا۔

ریاست کا دارومدار زرعی محصولات سے آمدنی پر تھا۔ان کی دو اقسام تھیں۔ایک ٹیکس

تو کل ملکیتی زرعی رقبہ پر لگایا جاتا تھا اور دوسرا کل پیداوار پر۔ اُنھیں بالی اور بھاگ کہا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ مزید بھی کئی ٹیکس لگائے جاتے تھے۔ جن میں سرکار کی طرف سے کھیتی باڑی کے لیے جو پانی مہیا کیا جاتا تھا اُس پر بھی ٹیکس عائد ہوتا تھا۔

محصولات کی وصولی اور دوسرے انتظامی امور کے لیے ریاست کو صوبوں میں تقسیم کیا ہوا تھا۔ جیسے پنجاب کو اُترپتھا (Uttrapatha) کہا جاتا تھا۔ صوبوں کے وزرا کو مہامنتر کہا جاتا تھا۔ پھر صوبوں میں انتظامی امور کے لیے ڈویژن بنائے گئے تھے اُن کے افسرِ اعلیٰ کو پراڈسٹر کہا جاتا تھا۔ پھر اُن کی تقسیم اضلاع میں ہوتی تھی۔ ضلع کو آھر اور ضلع کا افسرِ اعلیٰ راجک (Rajjuka) کہلاتا تھا۔

علاقائی انتظام میں شاہی سرکار کم ہی دخل انداز ہوتی تھی، بڑے شہر بھی انھی خطوط پر استوار ہوئے تھے۔ شہر کا انتظام ناگرک کے پاس ہوتا تھا، جسے میگھیستینز نے Astynomoi کہا ہے۔ وہ تو انتظامی، عدالتی اور مالیات کی دیکھ بھال کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ پھر شہر مختلف وارڈز میں تقسیم کیے گئے تھے۔

محصولات کا نظام بہت مؤثر اور باعمل تھا۔ کوتلیہ نے چھ اقسام کے محصولات کا نام لیا یعنی بھاگ (Bhags) یہ فصل اور زرعی پیداوار پر لگایا جاتا تھا اور فصل کا خاص حصہ اُس کے لیے مختص تھا۔ دوسرا بالی تھا۔ جائیداد پر جو ٹیکس لگایا جاتا وہ کرا (Kara) کہلاتا تھا اور چراگاہوں پر لگائے جانے والے ٹیکس کو وویت (Vivit) کہا جاتا تھا۔ راجوزمین پر سروے کا ٹیکس تھا اور اس کے بعد چوکیداری ٹیکس بھی وصول کیا جاتا تھا۔

معاشرہ

چار ذاتوں کے ذمہ کام کے علاوہ میگھیستینز نے معاشرے کی تقسیم سات کاموں کے حساب سے کی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اُس نے ذاتوں اور پیشوں کو آپس میں گڈمڈ کر دیا ہو۔

بہر حال سات کی تقسیم میں فلسفی، کاشتکار، چرواہے، دستکار، فوجی، جاسوس اور دیکھ بھال کرنے والے اور مشیر شامل تھے۔ ڈائیوڈورس (Diodorus) بتاتا ہے کہ کوئی اپنی ذات سے باہر شادی نہیں کر سکتا تھا اور اپنے مخصوص پیشے کے علاوہ کسی دوسرے پیشے کو نہیں اپنا سکتا تھا۔ ایک فوجی کسان نہیں ہو سکتا تھا اور ایک دستکار فلسفی نہیں بن سکتا تھا (McCrindle, 1926, 216)۔

شادی کے لیے بلوغت کی عمر عام طور پر لڑکیوں کے لیے بارہ سال سمجھی جاتی تھی۔ معاشرہ عمومی طور پر لڑکیوں کی تعلیم کے حق میں نہیں تھا۔ بلکہ اُنھیں واجبی سی تعلیم دی جاتی۔ وہ بھی شاستروں تک محدود تھی۔ لیکن وہ دستکاری، مصوری، رقص و موسیقی سیکھ سکتی تھیں۔ چندر گپت کے محافظ دستے میں عورتوں کا ذکر بھی آتا ہے۔

زیادہ تر خوراک میں جو اور چاول استعمال ہوتا تھا لیکن پنجاب کے لوگوں نے گندم کا استعمال بھی شروع کر دیا تھا۔ جئی اور جو کو ملا کر بھی کھایا جاتا تھا۔ دودھ کا استعمال پنجاب کے علاقے میں عام تھا۔ وہ اونٹوں اور بھیڑوں کے دودھ کو بھی استعمال کرتے تھے لیکن مہا بھارت میں گوشت کا استعمال بھی بتایا گیا ہے۔ اس سلسلے میں گائے، سؤر، مرغ، گدھوں، اونٹ، بھیڑوں اور مچھلی کا ذکر کیا گیا ہے (Arthasostra, 11, 33, 9) پھلوں اور سبزیوں کا استعمال بھی عام تھا۔ شراب بھی عام طور پر پی جاتی تھی اور حکومت اُس پر ٹیکس بھی وصول کرتی تھی۔ پنجاب میں عورتیں بھی شراب پیا کرتی تھیں۔

کوتلیہ کا ارتھ شاستر

ہندوستان کی قدیم تعزیرات اور قوانین میں سب سے آخری کوتلیہ کا ارتھ شاستر ہے جو معنوی لحاظ سے بہت جدید ہے۔ اُس کی کئی ایک وجوہات ہیں ایک تو یہ قدیم مقدس قوانین یعنی دھرم شاستروں سے بہت بعد لکھا گیا جیسا کہ خود کوتلیہ نے اعتراف کیا ہے کہ

دھرم شاستروں سے اُس نے استفادہ کیا۔ دوسرے یہ اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اس کا زمانہ سکندر مقدونی کے حملے کے بعد کا زمانہ ہے جب ایران اور یونان کی تہذیبوں سے ہندوستان متعارف ہو چکا تھا۔ جیسا کہ رنگا راجن نے بیان کیا ہے کہ ارتھ (artha) ایک کثیر المعنیٰ اور کثیر الجہتی لفظ یا اصطلاح ہے جو دُنیاوی فوائد حاصل کرنے کے ساتھ وابستہ ہے۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں۔ اس سے پہلے جو بھی قوانین (شاستر) متعارف ہوئے اور جن کے ماخذ وید یا روایت تھی اُن سے پہلے دھرم کا لفظ استعمال ہوا ہے لیکن کوتلیہ کے شاستر سے پہلے ارتھ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ صرف اس حوالے سے دونوں کے مرکزی موضوع کے مابین افتراق کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ اس کا بنیادی نکتہ انسان اور رموز سلطنت ہیں۔

کوتلیہ اپنی کتاب کے اختتام پر کہتا ہے۔ انسان کی زندگی گزارنے کا سب سے بڑا ذریعہ دولت ہے۔ ایک قوم کی دولت سے مراد نہ صرف ریاست کا علاقہ ہے بلکہ وہ تمام شہری بھی ہیں جو مختلف پیشوں کو اپنائے ہوئے زندگی گزار رہے ہیں (A.S. 15, 1.1)۔ رنگا راجن (Rengarajan) مترجم کہتا ہے کہ ارتھ شاستر کے حوالے سے کسی قوم اور عوام کی فلاح میں ریاست اور حکومت نہایت اہم کردار ادا کرتی ہے۔ ارتھ شاستر کا پانچواں باب معاشیات کے لیے مخصوص ہے۔ جہاں خزانے، محصولات کے ماخذ، بجٹ اور اکاؤنٹس اور آڈٹ (Accounts and Audit) سے متعلق شقیں ہیں۔ کوشا یا خزانہ (Treasury) ریاست کے اہم ترین عناصر میں سے ہے۔ ''ایک بادشاہ جس کا خزانہ خالی ہو وہ شہریوں اور ملک کی توانائی کو کھا جاتا ہے (A.S. 2. 1. 16) اور ایسا بادشاہ جو غیر عادلانہ ٹیکس لگا کر اپنے عوام کو بدحال رکھتا ہے وہ اُن کی اطاعت سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ وہ عوام کی فلاح اور ریاست کے وسائل کے استعمال کے مابین توازن رکھنے کی بات کرتا ہے (A.S. 7.5.27)۔

ان میں توازن کو برقرار رکھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ امن وامان (Law and

(Order) کو قائم رکھا جائے اور جس کے لیے متعلقہ انتظامی مشینری موجود ہو۔ امن و امان کی صورت حال سے مراد یہ ہے کہ نہ صرف مجرموں کی نشان دہی کرنے کے بعد سزا دی جائے (جنھیں کتاب چہارم میں کانٹوں کو نکالنے کا نام دیا گیا ہے) بلکہ معاشرے کی متوازی ساخت کو بھی برقرار رکھا جائے۔ اس لیے ارتھ شاستر کا ایک اہم عنصر ''ڈنڈا نیتی'' (Dandaniti) ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قوانین کا اطلاق سخت سزاؤں اور جرمانوں کے ذریعے کیا جائے۔ ایک زمانے میں لفظ ڈنڈا سے مراد فوج بھی لیا جاتا تھا۔ لفظ ڈنڈا میں ریاستی جبر کے تمام پہلو موجود ہیں۔ جب اس کو ''کوشا ڈنڈا'' کہا جاتا ہے تو اُس سے مراد ریاست کی فوجی اور مالی طاقت ہے۔ ملک کے اندر انتظامی امور کے حوالے سے ایک حکمران کے تین اہم فرائض بتائے گئے ہیں:

(1) رکھشا یعنی بیرونی حملے کے خلاف ریاست کی حفاظت،

(2) پالن یعنی ریاست کے اندر نظم و نسق قائم رکھنا،

(3) یوگ کیشم یعنی عوام کی فلاح و بہبود۔

مترجم رنگاراجن کی تعبیر کے مطابق عوام کی فلاح کے لیے نئے علاقوں کا حصول بھی ضروری ہے تاکہ اُن سے حاصل ہونے والے نئے وسائل عوام کی فلاح کے کام آ سکیں۔ اس کے لیے یہ ناگزیر ہے کہ جنگی تیاریوں اور جنگ کے لیے ریاست کی سپاہ کو چوکس رکھا جائے کہ وہ ہر وقت جنگ کے لیے تیار رہیں۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ کوتلیہ کی ارتھ شاستر میں بہت سی ایسی شقیں ہیں جو اس سے پہلے رموزِ سلطنت کے حوالے سے دھرم شاستروں میں بھی موجود تھیں لیکن فرق یہ ہے کہ دھرم شاستروں کا مخاطب ایک فرد یا شہری ہے جبکہ ارتھ شاستر کے مخاطب حکمران ہیں اور قانون شکنی دھرم شاستروں کی طرح مذہبی رواجوں یا رسومات کی خلاف ورزی نہیں ہے بلکہ یہاں اس کے برعکس قانون شکنی کی سزا دینا ریاست پر واجب ہے یا اس کا استحقاق ہے۔ کوتلیہ خود اس بات کو تسلیم کرتا ہے۔ رموزِ سلطنت اور

سیاسی معاشیات سے متعلق جو کچھ اُس نے ارتھ شاستر میں بیان کیا ہے وہ اس کا اصل خالق نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے بھی شاستروں میں بہت سی باتیں بیان کی گئی ہیں۔ارتھ شاستر میں ایک سو بارہ جگہ اس بات کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے۔اس سلسلے میں ہر ہسپتی، اُوشن، پراچیتس اور منو کے مکاتیبِ فکر کا ذکر کیا گیا ہے۔لیکن ان مکاتیبِ فکر کا ذکر اختلاف کے حوالے سے زیادہ آیا ہے۔معتبر علما میں سے وشالکش (Vishalaksha) اور بھارادوج (Bharadwaja) کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے۔مترجم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ کوتلیہ سے پہلے ارتھ شاستر کے چار مکاتیب کے علاوہ 13 اساتذہ نے انفرادی سطح پر ہی ارتھ شاستر متعارف کروائے۔ ہندوستان میں معاشیات، رموزِ سلطنت اور اثباتی علوم کی ایک نظم کے تحت مطالعے کی تاریخ بہت پُرانی ہے۔بعض محققین کے نزدیک 630 ق م کے قریب اس پر زیادہ توجہ دی گئی۔

اس بات سے اختلاف بھی کیے جانے کی گنجائش موجود ہے کیونکہ دھرم شاستروں کی تاریخ کا تعین میکس مولر کے نزدیک 1000 ق م سے 800 ق م تک کا کیا جاتا ہے۔ بہرحال یہ ایک مسئلہ ہے جس پر ابھی تک تحقیق کے دروازے بند نہیں ہوئے اور مستقبل میں اس کے بارے میں مزید انکشافات ہو سکتے ہیں۔

ارتھ شاستر کے انگریزی مترجم رنگا راجن نے اس کو سات ابواب یا حصوں میں تقسیم کیا ہے۔جن کی ترتیب کچھ اس طرح ہے:

(1) تعارفی باب

(2) ریاست اور اُس کے عناصر ترکیبی

(3) راجہ یا بادشاہ

(4) منظّم ریاست

(5) خزانہ، محاصلات کے ماخذ اور اکاؤنٹس اور آڈٹ

(6) سول سروس کے ضابطے

(7) حکومت کے محکمہ جات

(8) قانون اور عدل

(9) خفیہ سروس

(10) خارجہ پالیسی۔دفاع اور جنگ

ارتھ شاستر کی اہم شقیں

ریاست اور اُس کے عناصر ترکیبی

اس عنوان کے تحت وہ سات عناصر کی نشان دہی کرتا ہے۔

(1) بادشاہ

(2) مشیر،وزراءاورافسر اعلیٰ(Amatya)

(3) ریاست کا علاقہ اور اُس میں بسنے والے باشندے(Janapada)

(4) فصیلی شہراورشہر(درگا)

(5) خزانہ(کوشا۔ ریاست کی دولت)

(6) افواج(دفاع،قانون اورنظم)

(7) اتحادی

''ایک مثالی بادشاہ وہ ہے جس میں رہنمائی (Leadership) کی اعلیٰ ترین خصوصیات، دانش، توانائی اور کرداری خصوصیات موجود ہیں۔'' اس بیان کے ضمن میں ان خصوصیات کی تفصیل دی گئی ہے کہ جس میں اعلیٰ نسبی ، بہادری، چُستی ، فیصلہ کن ہونا، پختہ کاری، ریاست داری، فنِ خطابت اور ایسی بہت سی خصوصیات کا ذکر، جن کی آج بھی ایک

حکمران سے توقع ہوتی ہے۔ لیکن حقیقی زندگی میں ایسا ہونا ممکنات میں سے نہیں ہوتا۔ یہ ایک ایسا متخیلہ ہے جو کسی بھی حکمران پر لاگو کیا جاسکتا ہے۔

مشیر اور وزراء

پہلی شرط تو یہ ہے کہ وہ ریاست کے شہری ہوں۔ اعلیٰ نسبی ہوں اور بادشاہ کے فرمانبردار ہوں۔ تمام فنون میں طاق ہوں اور دوررس ہوں اور باقی ماندہ اُن خصوصیات کو گنوایا گیا ہے جو بادشاہ میں بیان کی گئی ہیں۔ انھی خصوصیات کی بنا پر اُن کی درجہ بندی ہونی چاہیے۔

علاقہ اور آبادی

- تمام معاشی فعالیت (جو فصیلی شہروں، خزانے، فوج، آب رسانی اور تجارت سے تعلق رکھتی ہے) کا دارومدار اور ماخذ Country Side پر ہے۔
- سلطنت کی حفاظت کو مدنظر رکھتے ہوئے دارالحکومت اور سرحدی قصبوں کو فصیل بند ہونا چاہیے۔ اس طرح اُنھیں دشمن کے حملے سے محفوظ رکھا جاسکتا اور دفاع بہتر طور پر ہوسکتا ہے۔ ان شہروں کو خوبصورت ہونا چاہیے جن کے آس پاس مزروعہ زمین ہو، کانیں، لکڑی کے جنگلات، جنگلی جانوروں خصوصاً ہاتھیوں کے لیے جنگلات اور صحت مند مویشیوں کے لیے چراگاہیں ہوں، زمین کے لیے صرف بارش پر انحصار نہ ہو۔ سڑکیں اور نہریں بہتر ہوں۔ معاشی پیداوار اعلیٰ معیار کی ہو اور اجناس کی بہتات ہو اور ٹیکس کے محاصلات سے فوج کا خرچ برداشت کر سکے۔

خزانہ اور فوج

خزانے میں سونا، چاندی، ہیرے جواہرات کی بہتات ہوتا کہ جنگ اور زمانہ قحط میں

کام آ سکے۔فوج کشتریوں پر مشتمل ہو جو وفادار ہوں۔اُن کے کمانداروں کا تعلق بادشاہ کے قریبی خاندانوں سے ہو وہ جری اور صحت مند ہونے کے علاوہ تمام جنگی آلات اور فنِ حرب میں مہارت رکھتے ہوں۔اُن کے لیےضروری کہ حربی توجہ کے لیےاُن کا خاندان اُن سے خوش ہو اور بادشاہ کی اطاعت کو پیش نظر رکھیں۔ڈی ڈی کوسامبی کا کہنا ہے کہ ارتھ شاستر کے معنی اور مفہوم مادی منفعت کا علم ہے،ایک خاص قسم کی ریاست کے لیے نہ کہ ایک فرد کے لیے۔

چونکہ یہ سب کچھ ایک ایسے نظام کے تحت ہو رہا ہے جہاں قبائل بہت مضبوط تھے۔ اس لیےقبیلوں کی شیرازہ بندی ضروری تھی۔اُن میں پھوٹ ڈلوانے کے لیے، جاسوسوں، خفیہ کارندوں، برہمنوں، جوتشیوں، اچھے خاندان کی عورتوں، رقاصاؤں، اداکاراؤں، مغنیوں اور طوائفوں کو بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ جب ان ہتھکنڈوں کے ذریعے ان قبائل کمزور کر دیا جاتا تو پھر اُن کو جلاوطن کرنے کے بعد دور دراز علاقوں میں بھیج دیا جائے۔ارتھ شاستر میں ایسے بہت سے ہدایت نامے لکھے ہوئے ہیں۔ یہ باتیں اُس کے گیارھویں دفتر میں لکھی گئی ہیں۔

معاشی صورت حال کی کوسامبی اور دوسرے محققوں نے جو تحقیق کی ہے، کا بیان ان الفاظ میں کیا گیا ہے:

> ''چانکیہ کی کتاب میں جس ریاست کا نقشہ پیش کیا گیا ہے وہ کسی بھی دوسرے دور کی کسی معلومہ ریاست سے اتنا مختلف ہے کہ ''ارتھ شاستر'' کے مستند و معتبر ہونے میں شک وشبہ کیا گیا۔اگرچہ یہ شکوک اب طویل مباحثوں کے بعد دور ہو چکے ہیں تاہم دو باتیں پھر بھی خاص طور پر قابلِ غور ہیں۔مصنف نے موریہ سلطنت کا نظم ونسق بیان نہیں کیا ہے بلکہ ریاست کے اُصولوں اور نظریوں پر بحث کی

ہے۔ وہ لکھتا ہے: ''یہ کتاب فن ملک داری کے قدیم ماہرین کی تمام کتابیں جمع کر کے بنائی گئی ہے اور تمام کرۂ ارض پر فرماں روائی حاصل کرنے اور قائم رکھنے کی غرض سے لکھی گئی۔'' دوسرے یہ کہ جو رسالہ اس وقت ہمارے ہاتھوں میں ہے اس میں سے اصل نسخہ کے 1/4 اور 1/5 کا درمیانی حصہ گم ہو چکا ہے۔ کوئی ایک پورا جزو گم نہیں بلکہ متن کے ہر حصے میں سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے دوبارہ نقل کرتے وقت چھوٹ گئے ہیں۔ بعد کے زمانے میں ریاست اور فوج کی نوعیت اس حد تک تبدیل ہوگئی تھی کہ انتظام سلطنت اور فوج کے متعلق جو تجویز پیش کی گئی تھی اس کا بیشتر حصہ اب قابلِ عمل نہیں رہ گیا تھا۔ بہت سی فنی اصطلاحیں تو سمجھ میں نہیں آتی تھیں۔ کتاب کے جو حصے فوج کی تنظیم و تدبیر سازی سے متعلق تھے ان کا سب سے زیادہ نقصان ہوا ہے مگدھ کی زبردست مستقل فوج جس کے وابستگان خدمت کو، سپاہیوں اور افسروں کو باقاعدہ نقد تنخواہ ملتی تھی۔ دوسری صدی ق م کے بعد بالکل غائب ہوگئی۔ بعد کے زمانے کے مصافی دستے ہی بالکل مختلف چیز تھے۔(Kosambi, 225, 1989)

کتابیات

(Bibliography)

1. Hummurabi, The Code of Hummurabli (Sacred Books of the East)
2. Watson, P. Ideas, A History From Fire to Freud. 2006
3. Diakonoff, I. M (Edit), Ancient Mesopotamia, Muscow, 1969
4. Mackenzie, D.A. Mythology of the Babylonian People, London, 1996
5. Roux, G. Ancient Iraq Middlese, 1966
6. Kegan, Ancient Civilization.
7. Engeles, F. Origin of Family Private Property and State
8. Eherenberg, V. From Solon to Socrates, London, 1973
9. Robinson, C.E., A History of Greece, London, 1990
10. Durani, Will, The story of Civilization Part II The Life of Greece, New York, 1966

11. Spellman, Political Theory of Ancient India, Oxford
12. Prakash, B. Political and Social Movement in Ancient Punjab, Lahore, 1976
13. Farquhar, M.A. Griswold, H.D. The Religious Quest of India, OUP, 1923
14. Saletore, R.N; Early Indian Economic History, London, 1975
15. Kosambi, D.D., The Culture and Civilization of Ancient India in Historical, Outline, Delhi, 1970
16. Thapar, Romila, The Penguin History of Early India, from origin AD 1300, Delhi, 2002
17. Thapar, Romila, A History of India Vol. I, Delhi, 1966
18. Muller, Max (Edit) Buhler, G. (Trans), The Sacred Laws of the Aryas, Vol. I., II, Delhi, 1965
19. Buhler (trans), The laws of Manu, Delhi, 1965
20. Kautilya, Arthashastra, Delhi, 1992
21. Majumdar, R.C. etal, The History and Culture of The Indian People The Vedic Age, Bombay 1988
22. Radhakrishnan, R. The Cultural Heritage of India, Calcutta, 1982
23. Basham, A.L. The Wonder That was India, Delhi, 1993
24. Majumdar, R.C. An Advanced History of India, Lahore, 1992

☆......☆☆☆......☆

قانون کی بالادستی

ڈاکٹر مبارک علی

جب لوگوں نے قبیلوں اور برادریوں میں رہنا شروع کیا، تو یہ ضروری تھا کہ آپس میں مل جل کر رہنے، روابط اور سماجی و معاشی رشتوں کے لئے رسم و رواج اور قواعد کا پابند کیا جائے تاکہ ہر شخص اپنے طور سے ذاتی مفادات کے لئے کام نہ کرے، بلکہ قبیلہ یا برادری کے مفادات کا خیال رکھے۔ اس مقصد کے لئے ہر قبیلہ اور برادری نے اپنے رسم و رواج کی ابتداء کی، جس کی پابندی اس کے ہر فرد پر لازمی تھی۔ اگر کوئی ان کی خلاف ورزی کرتا تھا تو اس کے لئے سزائیں تھیں، جن میں سے ایک سزا یہ بھی تھی کہ اسے ذات یا برادری سے خارج کر دیا جاتا تھا، جس کی وجہ سے وہ فرد غیر محفوظ ہو جاتا تھا، اس لئے کوئی بھی ان رسم و رواج کے خلاف جانا نہیں چاہتا تھا۔

جب قبیلے اور برادریاں اکٹھی ہوئیں اور ایک ریاست کی تشکیل ہوئی تو اب ریاست کی جانب سے قوانین بنائے گئے تاکہ لوگ ان روایات کے ساتھ رہیں اور معاشرے میں انتشار اور بے چینی کا باعث نہ بنیں۔

مگر ریاست کی تشکیل کے ساتھ ہی طاقت ور حکمراں طبقوں کا وجود آیا کہ جو صاحب اقتدار تھے۔ اس لئے قوانین میں اس بات کا خیال رکھا گیا کہ ان کے اور عام لوگوں کے

درمیان فرق اور امتیاز کو قائم کیا جائے۔ اس لئے یہ طاقت ور طبقے قانون کی اہم ذمہ داریوں سے آزاد تھے۔ سزاؤں میں بھی ان کے ساتھ امتیازی رویہ روا رکھا جاتا تھا۔ خاص طور سے بادشاہ یا حکمران قانون کی زد سے آزاد ہوتا تھا، بلکہ اس کا ہر حکم اور ہر فرمان قانون ہوتا تھا، جس کی پابندی اس کی رعیت پر لازم تھی۔ مطلق العنان بادشاہتوں میں، جن میں قدیم مصر یا چین کی ریاستیں قابل ذکر ہیں، وہاں بادشاہ کی شخصیت الوہی تھی، اور وہ قانون سے بالاتر تھا۔ میسوپوٹامیہ یا جدید عراق میں جب بابل کی سلطنت کا حکمراں حمورابی ہوا، تو اس نے پہلی مرتبہ اپنی ریاست میں ایک مثبوط اور جامع قوانین کا نفاذ کیا، جس میں تجارتی، سماجی اور سیاسی تعلقات آتے تھے۔ اس قانون کا بنیادی اصول تھا کہ دانت کے بدلے دانت اور آنکھ کے بدلے آنکھ، یعنی اگر کسی نے کسی لڑکی یا لڑکے کو قتل کیا ہے تو اس کے بدلے میں اس کی لڑکی یا لڑکے کو قتل کیا جاتا تھا۔ اگر ڈاکٹر کے غلط آپریشن سے مریض کو نقصان ہوتا تھا تو اس کے ہاتھ کاٹ دیئے جاتے تھے، وغیرہ۔ اس قانون کی ایک اہمیت یہ تھی کہ یہ حمورابی کو دیوتا مردوک کی جانب سے دیا گیا تھا، اس لئے وہ خود بھی قانون کی زد میں آتا تھا اور دوسرے حکمرانوں کی طرح اس سے بالاتر نہیں تھا، چونکہ یہ قانون دیوتا کی جانب سے تھا اس لئے اس میں کوئی ردوبدل نہیں ہوسکتا تھا۔

قانون کی دوسری شکل قدیم یونان کی ریاست ایتھنز میں ہوئی۔ پہلے ڈریکو (Draco) نامی شخص نے قوانین تیار کئے جن میں سخت سزائیں تجویز کی گئیں تھیں۔ کیونکہ خیال یہ تھا کہ انسان ڈر اور خوف سے جرائم کا ارتکاب نہیں کرے گا اور قانون کی پابندی کرے گا۔ مگر ان سخت سزاؤں کے باوجود معاشرے میں جرائم جاری رہے۔ اس کے بعد سولن (Solan) نے قوانین کا اجراء کیا۔ ان قوانین کی خاص بات یہ تھی کہ اب ملزم پر مقدمہ دائر کیا جاتا تھا۔ اس مقدمہ کو جج اور جیوری کے ذریعہ سنا جاتا تھا۔ ملزم کو یہ حق تھا کہ وہ یا تو خود اپنا دفاع کرے یا کسی وکیل کے ذریعہ اپنا موقف پیش کرے۔ اس میں عدالت کے فیصلہ کو

چیلنج کیا جاسکتا تھا، اور مقدمہ میں اپیل کی جاسکتی تھی۔ شہریوں کو قانون سے واقف رکھنے کی خاطر، انہیں کندہ کرا کے شہر کے چوک میں رکھ دیا گیا تھا تا کہ ہر شخص ان کو پڑھ کر قانون سے واقف ہو۔

رومیوں نے ایک جامع قانون کی تشکیل کی، اس کی وجہ یہ تھی کہ ایتھنز کی ریاست ایک شہری ریاست تھی، جب کہ رومیوں نے ایک بڑی امپائر کی بنیاد ڈالی کہ جس میں کئی اقوام شامل تھیں۔ اس لئے امپائر میں امن وامان، اور اسے منظّم رکھنے کے لئے ضروری تھا کہ ہر شعبہ میں قوانین کو روشناس کرایا جائے۔ لہٰذا تجارت، سماجی معاملات، سیاسی مسائل، ان سب کے لئے قانون بنائے گئے۔ مقدموں کا فیصلہ عدالت میں جج کیا کرتے تھے۔ ملزم کو پورا حق تھا کہ وہ اپنا دفاع کر سکے۔

یونان اور روم کے یہ قوانین اس عہد میں تشکیل ہوئے کہ جب معاشرے میں پدرسری یا مرد کا تسلط قائم ہو چکا تھا اور عورتیں مرد کے ماتحت تھیں، اس لئے ان میں مردوں کو زیادہ مراعات دی گئی ہیں، اور عورتوں کو ان کے بنیادی حقوق سے محروم رکھا گیا ہے۔ دوسرے ان قوانین میں نجی جائیداد کی اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے، اس کو پورا پورا تحفظ دیا گیا ہے۔

رومی قوانین یورپ میں عہد وسطیٰ میں بھی رائج رہے، اور بعد میں بھی ان میں سے بعض قوانین کو یورپ کی ریاستوں میں نافذ رکھا گیا۔

انگلستان میں قانون کی تشکیل دوسرے انداز سے ہوئی۔ جب 1096ء میں ولیم فاتح نے انگلستان کو فتح کیا تو اس نے زمین کی جائیدادوں کا سروے کرایا، جو ڈومس ڈے بک (Doomsday book) نامی کتاب میں اندراج ہوا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ ان زمینداروں کو اپنے تسلط میں لایا جائے۔ اس کے بعد اس نے عدالت کے عہدے داروں کو ان جائیدادوں کے جھگڑوں کے فیصلہ کے لئے متعین کیا۔ انہوں نے جو فیصلے دیئے وہ اب کامن لاء کہلاتے ہیں۔ جو انگلستان کا قانون ہے، اور وہ ان فیصلوں پر مبنی ہے جو ججوں نے

کئے تھے۔ انگلستان کے قانون میں دوسری اہم تبدیلی اس وقت آئی کہ جب اس کے حکمران جان(John) نے فیوڈل لارڈ سے نئے ٹیکس کا مطالبہ کیا۔ انہوں نے یہ ٹیکس اس شرط پر دینا منظور کیا کہ وہ اس کے عوض انہیں کچھ حقوق دے۔ یہ قانون میگنا کارٹا کے نام سے پارلیمنٹ نے 1250ء میں پاس کیا۔ اس عہدنامہ کے ذریعہ بادشاہ بغیر پارلیمنٹ کے کوئی ٹیکس لگانے کا مجاز نہیں تھا۔ اس کے علاوہ جیوری کے ذریعہ مقدمہ کا فیصلہ، کسی کا جرم ثابت ہونے تک حبس بے جا میں نہ رکھنا اور نجی جائیداد کا تحفظ شامل تھا۔ اس قانون نے بادشاہ کو ایک حد تک پارلیمنٹ کا ماتحت کر دیا۔ بادشاہ کی طاقت اس وقت اور کمزور ہوئی جب 1688ء میں شاندار انقلاب کے ذریعہ بادشاہ کو عدالتی معاملات میں دخل اندازی سے روک دیا۔ بل آف رائٹس (Bill of Rights) کے ذریعہ بادشاہ پارلیمنٹ کے ماتحت ہوگیا۔

یورپ کے دوسرے ملکوں میں فرانسیسی انقلاب 1689ء نے انقلابی تبدیلی کی۔ اس کے بعد 1830ء اور 1848ء کے انقلابوں نے یورپ کے ملکوں میں دستوری بادشاہت کا نفاذ کیا۔ دساتیر کے عمل نے ان کے معاشرے میں قانون کی بالادستی کو قائم کیا، اور اب تک حکمراں اور اشرافیہ جو قانون سے بالاتر تھے، ان کی یہ حیثیت ختم ہوگئی اور وہ ہر شہری کی طرح قانون کی زد میں آ گئے۔

لہٰذا اس وقت یورپ اور امریکہ میں قانون کی بالادستی ہے، اور اس میں امیر و غریب یا صاحب اقتدار اور اس کے عہدے کو نہیں دیکھا جاتا ہے۔ قانون کی نظروں میں سب برابر ہیں، اس وجہ سے وہاں کے عوام اپنے حقوق کے لئے قانون کا سہارا لیتے ہیں، اور عدالت سے انصاف طلب کرتے ہیں۔ اشرافیہ کے پاس یہ مراعات نہیں ہے کہ وہ قانون کو اپنی ذات کے لئے استعمال کر کے اپنے مفادات کا تحفظ کرے۔

جب انگریز برصغیر ہندوستان میں آئے تو اپنے ساتھ برطانوی قانون اور عدالتی نظام

کو بھی لے کر آئے۔ اس قانون کے تحت وکیلوں کا طبقہ ابھرا جو کہ مقدمات کی پیروی کرتا تھا۔ فیصلہ کے خلاف اپیل کا بھی حق تھا، مگر اس کے ساتھ ہی برطانوی حکومت نے اپنے تحفظ اور مراعات کے لئے قانون میں گنجائش رکھ رکھی تھی۔ ابتداء میں کوئی انگریز یا یورپی ہندوستانی جج کے سامنے بطور ملزم نہیں جاتا تھا۔ اس پر یورپی جج ہی مقدمہ چلا کر فیصلہ کر سکتا تھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے وقتاً فوقتاً ایسے قوانین نافذ کئے کہ جنہوں نے بنیادی انسان حقوق کی پامالی کی۔ پہلی جنگ کے بعد رولٹ ایکٹ مشہور بدنام زمانہ قانون تھا کہ جس میں کسی کو بھی بغیر مقدمہ چلائے گرفتار کیا جا سکتا تھا۔

آزادی کے بعد یہ برطانوی قانون ہماری میراث میں آئے۔ پاکستان میں چونکہ جاگیردار اور قبائلی سردار مضبوط تھے، اس لئے انہوں نے ریاست کے قوانین کی پرواہ نہیں کی۔ ان کے نزدیک قانون کی خلاف ورزی کر کے اپنی برتری کو ثابت کرنا تھا۔ اسی طرح نوکر شاہی اور فوج کے اعلیٰ عہدے دار بھی خود کو قانون سے بالاتر سمجھتے ہیں، اور قانون کی پابندی عام لوگوں تک محدود رکھنا چاہتے ہیں، قانون کی خلاف ورزی اور اس کی بالادستی کے خاتمہ کی صورت میں معاشرے میں انصاف کی کوئی قدر و قیمت نہیں رہی ہے۔ قانون کے ذریعہ عوام اور کمزور لوگوں کو ہراساں اور پریشان کیا جاتا ہے۔

قانون کے اس استعمال کی وجہ سے معاشرے میں اس کا احترام ختم ہو گیا ہے، اور ہر فرد کو جب بھی موقع ملتا ہے وہ اس کی خلاف ورزی کرتا ہے، اس کے نتیجہ میں معاشرہ انتشار اور افراتفری کا شکار ہے۔

☆......☆☆☆......☆

قانون کی مزاحمت

ڈاکٹر مبارک علی

قانون کے بارے میں یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ یہ ایک مقدس لائحہ عمل ہے، جس کی پابندی کرنا لازمی ہے۔ لیکن قانون کی تشکیل میں حکمراں، اور بااقتدار طبقوں کے مفادات شامل ہوتے ہیں جو اس کے ذریعہ اپنی جائیداد، اور مراعات کا تحفظ چاہتے ہیں۔ اس لئے قانون کی شقوں اور ان کی روح کو سمجھنا ضروری ہے کہ ان کے کیا مقاصد ہیں، اور کس حد تک یہ سماج کے کن طبقوں کی خواہشات کو پورا کرتے ہیں؟

قانون سماج کے مختلف شعبوں اور پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے، جن میں معاشی، سیاسی، مذہبی، اور سماجی قابل ذکر ہیں۔ مذہبی قوانین کی اہمیت یہ ہوتی ہے کہ ان کی اتھارٹی دیوتاؤں سے منسوب ہوتی ہے، اس لئے لوگوں کے لئے یہ لازمی ہو جاتا ہے کہ ان پر عمل کریں، کیونکہ خلاف ورزی کی صورت میں دیوتاؤں یا الٰہی قوتوں کی ناراضگی کا خطرہ ہوتا ہے اس وجہ سے ان قوانین کو بدلنا، یا ان میں ترمیم کرنا مشکل ہوتا ہے۔ مثلاً ہندوؤں میں ذات پات کے قوانین کو منو شاستر میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ ان قوانین کی مذہبی حیثیت یہ ہے کہ جو فرد جس ذات میں پیدا ہو گیا، اب اس کا مقدر ہے کہ وہ کسی ذات میں رہے گا۔ اسے تبدیل کرنے کا حق اس کو نہیں ہوتا ہے۔ یہ قانون جاتی کہلاتا ہے۔ جو نچلی

ذات میں پیدا ہوئے، یا اچھوت طبقہ میں پیدا ہوئے، ان پر مذہبی طور پر یہ فرض ہے کہ اس کی پابندی کریں تاکہ اگلے جنم میں وہ اعلیٰ ذات میں پیدا ہوسکیں۔ اس قانون نے خاص طور سے برہمن طبقہ کو برتری اور افضلیت دیدی، اور نچلی ذات والوں کے لئے نجات کا کوئی راستہ نہیں رہا۔ اس کے خلاف مزاحمت بھی نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہ مذہب کا قانون ہے۔ مخالفت کا مطلب ہے کہ نجات کے تمام راستے بند ہو جائیں گے۔ اس لئے اگر انہیں ہندو دھرم میں رہنا ہے تو ان قوانین کی پابندی لازمی ہے۔

ہندوستان میں ذات پات کی بنیاد پر قانون کا اطلاق مختلف ہوتا تھا۔ اعلیٰ ذات کے لوگ بہت سی مراعات کے حامل تھے۔ ایک ہی جیسے جرم پر ان کو کم سزا ملتی تھی، جب کہ نچلی ذات کے لوگوں کو زیادہ سزا یا جرمانہ ادا کرنا ہوتا تھا۔ کوٹلیہ نے اپنی کتاب ارتھ شاستر میں جرائم کی بنیاد پر جو جرمانے اعلیٰ اور ادنیٰ ذات کے لوگوں کو دینا ہوتے تھے، اس کی تفصیل دی ہے۔

دوسرے معاشروں میں امراء کا طبقہ قانون کی بہت سی پابندیوں سے آزاد تھا، جب کہ عام لوگوں کو معمولی جرائم پر سخت سزائیں دی جاتی تھیں۔ سخت سزاؤں کے پس منظر میں جو ذہنیت کام کر رہی تھی، وہ یہ تھی کہ چونکہ قانون کی بنیاد ناانصافی پر ہے، اس لئے عام لوگ اس کی پابندی سے گریز کرتے تھے اور مزاحمت کے ذریعہ اس کی خلاف ورزی کرتے تھے۔ اس وجہ سے قانون کو باقی رکھنے کے لئے حکمراں طبقوں کو سخت سزاؤں کی ضرورت پڑی۔

ناانصافی کی بنیاد پر بنائے ہوئے قوانین کی خلاف ورزی ضروری ہوتی ہے کیونکہ یہ قوانین عام لوگوں کی آزادی، ان کی ذہانت، ان کی تخلیقی صلاحیتوں کو روکتے ہیں اور معاشرے میں مراعات یافتہ طبقہ کی اجارہ داری قائم کر کے اس کی ترقی میں رکاوٹ ہوتے ہیں۔ اس لئے سخت سزاؤں، اور قید و بند کی سختیوں کے باوجود عام لوگ ان قوانین کی مزاحمت کرتے رہے ہیں اور اپنے حقوق کے حصول میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔

ہمارے سامنے جنوبی افریقہ کی اپارتھائڈ حکومت اور سوسائٹی کی مثال موجود ہے کہ جہاں گوروں کو ہندوستانیوں اور مقامی افریقی لوگوں پر رنگ اور نسل کی بنیاد پر برتری تھی، یہ گورے یا یورپین، وہاں حملہ آور ہوئے تھے اور اس ملک پر قبضہ کر کے اپنی حکومت قائم کی تھی، جس کی بنیاد فوجی طاقت وقوت پر تھی۔ انہوں نے افریقیوں کو انہی کے ملک میں کم تر درجہ پر رکھ کر ان سے محنت ومزدوری کرائی اور اپنے لئے آرام وعیش حاصل کیا۔ اپارتھائڈ کے قوانین اس حد تک انسانی اور غیر انسانی رویہ پر بنائے گئے تھے کہ جو حساس ذہن کو حیرت زدہ کر دیتے تھے۔ مثلاً گوروں اور کالوں کے لئے باغوں، پوسٹ آفس، ریلوے اور پبلک جگہوں پر علیحدہ علیحدہ سیٹیں اور کھڑکیاں تھیں۔ وہ ریل میں گوروں کے ڈبہ میں سفر نہیں کر سکتے تھے۔ شہر میں جہاں گورے رہتے تھے، وہاں انہیں آنے کی اجازت نہیں تھی، ان کی بستیاں علیحدہ تھیں، ملازمتوں میں وہ حکومت کے اعلیٰ عہدے حاصل نہیں کر سکتے تھے۔ یہ سب کچھ قانون کے ذریعہ تھا کہ جس پر پابندی لازمی تھی۔

اس لئے عام لوگ ان قوانین کو تسلیم کرنے پر تیار نہ تھے، انہیں سختی کے ساتھ نافذ کیا گیا تھا۔ جب افریقی نیشنل کونسل، جس کا سربراہ نیلسن منڈیلا تھا اس نے اس کی مزاحمت کی تو قانون کی خلاف ورزی پر انہیں سزا دی گئی۔ جو لوگ سزا یافتہ تھے انہوں نے 27 سال قید میں گزارے۔

دلچسپ بات یہ تھی کہ قید خانے میں بھی نسلی بنیاد پر قوانین تھے، مثلاً گوروں کو علیحدہ جیل میں رکھا جاتا تھا، ان کا یونیفارم، اور کھانا مقابلتاً بہتر ہوتا تھا۔ اس کے بعد وہاں کے رہنے والے ہندوستانی تھے، جو اس نسلی نظام میں گوروں کے بعد دوسرے نمبر پر آتے تھے، اور پھر کالے افریقی تھے جن کا یونیفارم اور کھانا کم حیثیت کا ہوتا تھا۔

لیکن اپارتھائڈ کے یہ قوانین، اور اس کی حکومت مستقل طور پر نہیں رہ سکی۔ مزاحمت کی تحریک کے نتیجہ میں بالآخر اسے ان قوانین کو ختم کر کے اقتدار جمہوری نظام کے تحت کالوں کو

منتقل کرنا پڑا۔

نسل پرستی کی بنیاد پر اس قسم کے قوانین امریکہ میں بھی رائج تھے، برطانوی حکومت سے آزاد ہونے، امریکہ کو جمہوریہ قرار دینے، اور آزادی کے اعلان کے باوجود وہاں کالے لوگوں کے ساتھ تعصب برقرار رہا۔ اگرچہ خانہ جنگی کے نتیجہ میں غلامی کا ادارہ تو ختم ہو گیا، مگر ان کا نسلی تعصب برقرار رہا، خصوصیت سے امریکہ کے جنوبی علاقوں میں وہ قوانین موجود تھے کہ جن کی بنیاد پر یہ ہوٹلوں میں، تعلیمی اداروں میں اور پبلک جگہوں پر گوروں کے ساتھ کالے شریک نہیں ہو سکتے تھے۔ بسوں میں ان کے لئے آخری نشستیں ہوتی تھیں۔ علیحدگی کے یہ قوانین انتہائی سخت تھے اور ان پر پابندی لازمی تھی۔

لیکن 1960ء کی دہائی میں ان قوانین کے خلاف اس وقت آواز اٹھی، جب روزا پارک نے بس میں گوروں کی نشست سے اٹھنے سے انکار کر دیا۔ اس نے امریکہ کے جنوبی علاقوں میں کالوں کی مہم کا آغاز کیا، اس مہم کے دوران مارٹن لوتھر کنگ ایک راہنما کے طور پر ابھرا، اور پورے ملک میں تحریک نے اس قدر زور پکڑا کہ ان قوانین کا خاتمہ کرنا پڑا۔

ہندوستان میں قانون کی خلاف ورزی کی مثال گاندھی جی کا وہ مشہور مارچ ہے کہ جب انہوں نے گجرات میں سمندر پر جا کر وہاں نمک بنایا، کیونکہ برطانوی حکومت نے نمک بنانے اور اس کی تجارت پر اپنی اجارہ داری قائم کر رکھی تھی، جس کی وجہ سے عام لوگوں کو یہ مہنگا خریدنا پڑتا تھا۔ اس لئے جب برطانوی حکومت کے خلاف تحریک چل رہی تھی تو اس کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ حکومت کے ان قوانین کی خلاف ورزی کی جائے اور انہیں توڑا جائے جو کہ ناانصافی پر مبنی اور عوام کے مفاد کے خلاف تھے۔

پاکستان میں اب تک کولونیل حکومت کے ایسے قوانین موجود ہیں کہ جو برطانوی دور میں حکومت نے اپنے تحفظ کے لئے بنائے تھے۔ سنسر شپ کے بہت سے قوانین کے ذریعہ آج بھی اخبارات، رسالوں اور ڈراموں پر پابندیاں عائد کی جاتی ہیں، لہٰذا ایسے قوانین کہ

جوشہریوں کی آزادی اوران کے خیالات پر پابندیاں عائد کریں، غیر جمہوری ہیں۔لیکن ہمارے حکمراں طبقوں نے ان قوانین کواس لئے باقی رکھ رکھا ہے کہ ان کے ذریعہ وہ اپنے اقتدار کا تحفظ چاہتے ہیں۔دیکھا جائے تو ہمارا ملک اس وقت مکمل طور پر آزاد ہوگا کہ جب ناانصافی پر مبنی قوانین کا خاتمہ ہوگا۔

وہ قوانین جولوگوں کے بنیادی حقوق کا تحفظ کرتے ہیں ان کی بالادستی ہونی چاہئے اور وہ قوانین جو بنیادی حقوق کے خلاف ہوں ان کی مزاحمت ہونی چاہئے۔قانون کا تعلق عوام کی فلاح و بہبوداور معاشرے کے امن سے ہوتا ہے اس لئے قوانین کے اس فرق کو سمجھنا چاہئے۔

☆......☆☆☆......☆

ہمارا موجودہ عدالتی ضابطہء کار

سردار عظیم اللہ خاں

ہمارا موجودہ عدالتی نظام بنیادی قوانین اور عدالتی ضابطہء کار انگریزوں کی دین ہے۔ زمانہء قدیم سے ہی ہندوستان میں شخصی حکومتوں کے باوجود مختلف قوانین موجود تھے گو یہ بات درست ہے کہ راجوں مہاراجوں اور سلاطین وشہنشاہوں کے زمانہء حکومت میں ان کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ اور ذاتی خواہشات کو یہاں عمومی طور پر قانون کی حیثیت حاصل رہی ہے مگر اس کے باوجود ایسے قوانین بھی موجود تھے جن پر اکثریت رائے سے عام لوگ متفق تھے۔ ان میں سے اکثر قوانین ابتداً مذہبی کتابوں سے اخذ کیے گئے تھے مگر آہستہ آہستہ معاشرتی رسوم ورواج بھی اہم ہوتے چلے گئے اور پھر وہ وقت بھی آیا کہ یہ رسم ورواج اتنے مضبوط ہو گئے کہ ان میں سے کچھ کو مذہبی اعتقاد کے ساتھ اپنا لیا گیا اور بتدریج یہ رسم و رواج مذہبی قوانین کا حصہ قرار دے دیئے گئے۔

زمانہء قدیم سے مغل شہنشاہیت کے دور تک بہت سارے قوانین بنائے گئے اور ان پر عمل کیا جاتا رہا مگر حیرت انگیز طور پر اس عمل درآمد کے لیے کوئی ملک گیر طریقہء کار متعین نہ تھا۔ اکثر رواجی قوانین کا نفاذ حکومتی انتظامیہ کی بجائے سماجی اداروں جیسے قبائلی سرداروں یا پنچایت کے نظام کے ذریعے ہوتا تھا۔ یہ طریقہ کار اس لیے بھی کارآمد تھا کہ چند بڑے

شہروں کو چھوڑ کر بقیہ معاشرہ عمومی طور پر دیہاتی پس منظر سے تعلق رکھتا تھا۔قبائلی سردار، گاؤں کے مکھیا اور مقدم اور پنچایتی نظام کے علاوہ حکومتی سطح پر فوجدار، علاقائی قاضی،صوبائی گورنرز اور بادشاہ خود سب کو عدالتی اختیار حاصل تھے مگر کوئی خاص طریقہء کار نہ تھا جس کے بارے میں کہا جا سکے کہ حصول انصاف کے لیے اُس ضابطہء کار کی پیروی ضروری تھی۔

انگریز جیسے جیسے ہندوستان کے علاقوں پر قبضہ جماتے چلے گئے اُنہوں نے ان علاقوں کے انتظامی امور بشمول عدالتی ضابطہء کار میں بنیادی تبدیلیاں متعارف کروائیں مگر ابتداء میں یہ تبدیلیاں محدود تھیں۔ 1857ء کی جنگِ آزادی کی ناکامی نے جہاں صرف نام کی حد تک موجود مغل بادشاہ کے اقتدار اعلیٰ کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا وہیں کمپنی سے بھی ہند کی حکومت چھن گئی اور تاج برطانیہ کو ہندوستان پر قانونی و واقعی اقتدار اعلیٰ حاصل ہو گیا۔ان حالات میں ایسے عدالتی ضابطہ کار کی ضرورت محسوس کی گئی جسے پورے ہندوستان پر نافذ کیا جا سکے۔اس سوچ کے پیچھے دیگر عوامل کے علاوہ یہ بھی تھا کہ ملک کو اُس وحدت کی لڑی میں باندھے رکھنے میں آسانی ہوتی تھی جو بقول گورے آقاؤں کے اس سے قبل ہندوستان میں مفقود تھی۔

اس مقصد کے لیے 1872ء میں ''Evedence Act'' 1898ء میں ''ضابطہء فوجداری'' جسے یکم جولائی 1898ء کو نافذ کیا گیا اور 1908ء میں ''ضابطہء دیوانی'' جسے یکم جنوری 1909ء کو نافذ کیا گیا بنائے گئے۔ہمارے موجودہ عدالتی ضابطہء کار میں ان تین قوانین کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ 1984ء میں کچھ تبدیلیوں کے بعد ''Evedence Act'' کو ''قانونِ شہادت'' کا نام دے دیا گیا ہے۔ان ضوابط کے نفاذ کے بعد عدالتی طریقہء کار پیچیدہ ہو گیا چونکہ عام آدمی کے لیے انہیں سمجھنا اوران پر عمل کرنا خاصا دشوار تھا اور آج تک ہے۔اسی وجہ سے وکلاء کے پیشے کو اہمیت حاصل ہوئی اور قانونی معاونت کے لیے ایک خاص طبقہ اُبھر کر سامنے آیا۔ان ضوابط کے نفاذ سے پہلے حصول انصاف کا

طریقہء کار نسبتاً آسان تھا۔ لوگ فوجدار، قاضی، منصف یا پنچایت کے پاس اپنی شکایات لے کر جاتے تھے جہاں مدعا الیہ یا مسئول الیہ کی طلبی ہوتی مختصر سی کارروائی کے بعد فیصلہ آجاتا تھا جو عموماً مبنی بر انصاف ہوتا تھا کیونکہ عدالت خود یا اپنے کارندوں کے ذریعے بھی معلومات اکٹھا کرتی تھی۔ یہاں ایک اور امر بھی قابل غور ہے۔ باوجود اس کے کہ پنچایت کو کوئی عمومی حکومتی سرپرستی حاصل نہ تھی لوگ اس کے فیصلوں کو تسلیم کرتے تھے۔ نئے عدالتی ضابطہ کار نے صورتحال کو یکسر بدل دیا۔ کہنے کو تو یہ بھی ایک آسان اور عام فہم سا نظام ہے۔ دیوانی نالش میں مدعی عدالت میں اپنا عرضی دعویٰ دائر کرتا ہے۔ عدالت مدعا الیہ فریق کو طلب کرتی ہے۔ وجہء تنازعہ یا تنقیحات کا تعین ہوتا ہے۔ فریقین اپنی اپنی شہادتیں دیتے ہیں اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔ فوجداری معاملے میں پولیس کو یا براہِ راست عدالت میں بغرض کارروائی درخواست گزاری جاتی ہے الزام الیہ کی طلبی ہوتی ہے۔ باضابطہ الزام عائد کر کے شہادت فریقین لکھی جاتی ہے اور فیصلہ آجاتا ہے مگر یہ سب کچھ اتنا آسان اور مختصر نہیں ہے۔ ہمارے موجودہ عدالتی ضابطہء کار کا اہم مقصد انصاف کی فراہمی نہیں بلکہ ضابطے کی پیروی بن گیا ہے۔ معمولی معمولی جزیات کو وہ اہمیت دی جاتی ہے کہ مقدمات کا سال ہا سال التواء میں رہنا معمولی بات ہے۔ اسی لیے کہا جانے لگا کہ ''دیوانی دعویٰ دیوانہ کر دیتا ہے'' یا ''دادا مقدمہ کرے تو پوتا فیصلہ لے'' اگر آپ غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ ان کہاوتوں میں واقعی سچ چھپا ہے۔ یہ ایک بناوٹی سا طریقہ کار ہے جس کا حقیقی مسئلے کے حل یعنی ''فراہمی انصاف'' سے دور دور کا بھی کوئی تعلق نہیں۔ ایسا لگتا ہے جیسے کوئی بہت بڑا اسٹیج ہے جہاں ایک خاص وقت کے لیے کچھ کردار مختلف بہروپ دھار کر اداکاری کرتے ہیں اور حیرت انگیز طور پر ہم سارے ہی تماشائی اور سبھی تماشا ہیں۔ اس صورتحال نے حالات کو یہاں تک بگاڑ دیا ہے کہ ہمارے دیہات میں ایک کہاوت مشہور ہو گئی ہے کہ ''پنچایت میں کبھی جھوٹ نہ بولو اور

عدالت میں کبھی سچ نہ بولو' عدالتی نظام ہے ہی اس قسم کا کہ جائز حق کے لیے بھی چارہ جوئی سچ کے ذریعے ممکن نہیں بلکہ کہیں نہ کہیں مقدمے کو ضابطے کی زد سے بچانے کے لیے جھوٹ بولنا ہی پڑتا ہے۔ دیوانی مقدمہ جات سالہا سال کی مقدمہ بازی اور اپیل در اپیل کے بعد پھر واپس ابتدائی عدالت کو ''ریمانڈ'' کر دیئے جاتے ہیں۔ فوجداری مقدمات میں کئی کئی سال تک لوگوں کو قید رکھ کر حکم سنا دیا جاتا ہے کہ آپ باعزت بری ہیں۔ اس عزت افزائی کو یقیناً وہ لوگ بہت اچھی طرح سمجھتے ہیں جن کا واسطہ ان مقدمات سے پڑ چکا ہوتا ہے۔

ضابطہء فوجداری کی دفعہ 173 کے مطابق ابتدائی اطلاعی رپورٹ یعنی ایف آئی آر کے بعد پولیس کی یہ لازمی ذمہ داری ہے کہ وہ 14 دن کے اندر تفتیش مکمل کر کے مِسل مقدمہ عدالت میں پیش کرے اور زمینی حقائق یہ ہیں کہ الزام الیہ جیل میں پڑا سڑ رہا ہوتا ہے یا پھر بااثر افراد ملی بھگت کر کے آزاد پھر رہے ہوتے ہیں اور مقدمہ بغرض تفتیش سالوں لے جاتا ہے۔ کئی سال بعد بھی جب تک معاملہ فائنل ہوتا ہے اکثر لوگ اشتہاری ہونے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اشتہاری ملزمان کے معاملے میں بھی ہم گینز بک میں نام درج کروانے کے مستحق ہیں۔ کچھ ایسا ہی معاملہ فیملی عدالتوں کے ساتھ ہے جہاں قانون کے مطابق 6 ماہ میں فیصلہ کرنا لازمی ہوتا ہے مگر کئی سال بعد بھی اگر خوش قسمتی سے کسی فرد کو ڈگری مل جائے تو اس کی تکمیل کروانا جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہوتا۔ پریشان حال لوگ ڈگری کا پریسپٹ لیے ایک ضلع سے دوسرے ضلع میں پھر رہا ہوتا ہے اور مدیون ڈگری اپنی رہائش تبدیل کر کے عدالتی ڈگری کے حامل کو تگنی کا ناچ نچاتا رہتا ہے۔

ہماری پارلیمنٹ، انتظامیہ اور عدلیہ جس کے متحرک کردار کا بہت شہرہ ہے کسی کو بھی یہ توفیق نہیں ہوتی کہ وہ اس انتہائی اہم معاملے پر غور کرے یا دیگر ممالک کے عدالتی ضابطہء کار کی Comparetive Study کا انتظام کر کے موجودہ قانون میں سقم کی نشاندہی کے

بعد اسے تبدیل کرنے کے حوالے سے کوئی اقدام اُٹھائے۔

سوال یہ ہے کہ کیا دنیا کے دیگر ممالک میں بھی حصولِ انصاف کے عمل میں لوگوں کو ایسے ہی خوار ہونا پڑتا ہے؟ اس کا جواب بالکل نفی میں ہے۔ سوائے پاکستان، بھارت اور بنگلہ دیش کے جہاں کا عدالتی ضابطہء کار تقریباً ایک جیسا ہے جو غلاموں کے لئے بنا تھا یہ صورتحال بالکل نہیں ترقی یافتہ ملکوں میں لوگوں کے معمولی سے معمولی حق کی بھی ریاست حفاظت کرتی ہے۔ ہمارے یہاں جن باتوں کو معمولی سمجھ کر کسی کارروائی سے احتراز کیا جاتا ہے اُنہیں مہذب معاشروں میں انتہائی سنجیدگی سے لیا جاتا ہے۔ دنیا کے بہت سارے ممالک میں یہ قانون ہے کہ کسی فرد کے خلاف الزام لگنے کی صورت میں پہلے جرم کی تفتیش کی جاتی ہے اُس تفتیشی رپورٹ کو مجاز عدالت میں پیش کیا جاتا ہے جہاں تمام شہادتوں کا جائزہ لینے کے بعد جج اور جیوری جب اس نتیجے پر پہنچیں کہ الزام الیہ واقعی جرم میں ملوث ہے تو اُسے تحویل میں لیا جاتا ہے یہ نہیں کہ صرف شکایت پر کسی بھی شخص کو پکڑلو، بے عزت کرو، سالوں تک جیل میں رکھواور پھر کہہ دو کہ باعزت برّی۔

مہذب دنیا کے ضابطہ کار کی ایک مثال ابھی حال ہی میں رونما ہوئے کرکٹ جوأ سکینڈل سے بھی ہمارے سامنے آئی جب برطانیہ میں ہمارے تین کھلاڑیوں پر الزام لگا کہ وہ جوئے میں ملوث ہیں۔ پولیس نے اپنی تفتیش مکمل کر کے رپورٹ عدالت میں جمع کروا دی۔ عدالت نے تمام شہادتوں کو سن کر اراکینِ جیوری سے مشورہ کے بعد جب الزام الیہان کو جرم میں ملوث قرار دیا تو اُنہیں حراست میں لیا گیا۔ یہ الگ بات کہ ہمارے ہیروز نے ابتداء میں جھوٹ کے ذریعے اپنی معصومیت کا خوب رونا رویا اور پھر خود ہی اقرار جرم بھی کر لیا۔ فوجداری مقدمات میں جیوری کا نظام پہلے ہمارے یہاں بھی تھا۔ سیشن جج کی معاونت کے لیے ضلع بھر سے ایماندار اور شریف لوگوں کا چناؤ کیا جاتا تھا جو بطور Asessors عدالت کی معاونت کرتے تھے۔ ان Asessors کا فائدہ بھی خوب تھا کیونکہ یہ لوگ

پولیس کی الف لیلیٰ کی بجائے اصل حقائق عدالت کے سامنے رکھتے تھے۔ہم نے عدالتی نظام کو اس طرح بہتر کیا ہے کہ جو اچھے پہلو تھے انہیں ختم کیے جا رہے ہیں۔اس قسم کے ماحول میں جہاں انصاف کا حصول ناممکن بن کر رہ گیا ہو جو حالات ہونا چاہئیں اُن حالات کا سامنا آج ہمارے معاشرے کو ہے۔عدالتی نظام پر عدم اعتماد نے آپسی لڑائی جھگڑوں اور قتل و غارت کو بڑھاوا دیا ہے۔حالات یہاں تک آ پہنچے ہیں کہ کمرۂ عدالت میں لوگ ایک دوسرے کو قتل کر رہے ہیں۔انصاف کا سارا نظام اپنی وقعت و وقار گنوائے چلا جا رہا ہے۔لوگ جنگل کے قانون کو اپنانے میں آسانی محسوس کرنے لگے ہیں۔ادلے کا بدلہ اور طاقت کا انصاف ہماری معاشرتی اقدار پر حاوی ہوتا چلا جا رہا ہے۔بلکہ بقول شخصے عدالتیں بھی خود کو ضابطوں کی پابندی سے آزاد تصور کرنے لگی ہیں۔ان حالات میں ہمارے چیف ایگزیکٹیو کا یہ فرمانا کہ جج ماسک پہن کر عدالتی کارروائی کو چلائیں کچھ اتنا غیر مناسب بھی نہیں۔

اس صورتحال سے کیسے نکلا جائے؟ یہ وہ سوال ہے جس کا اربابِ اقتدار کے پاس جواب نہیں اور جواب دینے کی صلاحیت رکھنے والوں سے مشورہ کرنا ضروری نہیں سمجھا جاتا۔

کچھ نہ سمجھے خدا کرے کوئی۔

☆......☆☆☆......☆

اطلاعات کی فراہمی اور ریاست

ڈاکٹر توصیف احمد

اطلاعات کی فراہمی کا معاملہ عوام کے شعور سے منسلک ہوتا ہے۔عوام کا شعور ریاست کی ساخت کو تبدیل کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم ریاستوں میں اطلاعات کی فراہمی کو کنٹرول کیا جاتا تھا۔ بادشاہتوں اور مطلق العنان ریاستوں میں حکمراں صرف احکامات جاری کرتے تھے۔ یوں اطلاعات کی فراہمی کا عمل یکطرفہ ہوتا تھا۔(1) قدیم نظام ابلاغ میں اطلاعات فراہم کرنے کے ذرائع ریاست کے کنٹرول میں ہوتے تھے، اسی بناء پر سنسر شدہ اطلاعات لوگوں کو فراہم کی جاتی تھیں۔حکمرانوں کو اپنے احکامات پر عملدرآمد کے علاوہ لوگوں کے ردعمل جاننے کی ضرورت نہیں تھی۔اس لیے حکمراں لوگوں کو محدود اطلاعات فراہم کر کے اپنے اقتدار کو دوام دیتے تھے۔(2) تاریخ کے صفحات کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ سب سے پہلے چین میں مواد کو سنسر کرنے کا قانون نافذ ہوا۔ یہ قانون 300 A.D میں بنایا گیا۔سنسر کے قانون کا بنیادی فریضہ حکمرانوں کے مفاد کے خلاف ملنے والی اطلاعات کو عوام تک پہنچنے سے روکنا تھا۔ پھر ریاست روم میں B.C 443 میں سنسر کا استعمال ہوا۔انگریزی زبان میں اسی وقت لفظ سنسر کا پتہ چلتا ہے۔(3) پھر دنیا کے مختلف ممالک میں مختلف نوعیت کی سنسر شپ کا ذکر ملتا ہے۔سنسر کی مختلف اقسام بیان کی جاتی ہیں

جن میں اخلاقی سنسرشپ، فوجی سنسرشپ، سیاسی سنسرشپ، مذہبی سنسرشپ، کارپوریٹ سنسرشپ اور مارکٹ اکنامی وغیرہ شامل ہیں۔(4) صرف حکومتوں نے ہی نہیں بلکہ مذہبی، سماجی اور سیاسی پیشواؤں نے بھی اپنے مخالف نظریات پر سنسرشپ نافذ کی۔قدیم ریاستوں میں چرچ نے لوگوں کے اخلاقی معیار کے تعین کا معاملہ اپنے ہاتھوں میں لیا ہوا تھا۔لوگوں کو چرچ کے طے کردہ طریقہ کار کے تحت زندگی گزارنا پڑتی تھی۔انگلستان میں لوگوں کو چرچ کے طے کردہ اخلاقی ضوابط کی پابندی کرنی پڑتی تھی، جو بادشاہ ان اخلاقی ضوابط کی پاسداری کو یقینی نہیں بناتے تھے ان کے خلاف سوزش کے امکانات زیادہ ہوجاتے تھے۔مگر اسی طرح فوج سے متعلق اطلاعات کو سنسر کیا جاتا تھا۔فوج کے متعلق اطلاعات غیر متعلقہ افراد تک پہنچنے سے روکنے کے لیے امتناعی قوانین کو استعمال کیا جاتا تھا۔یوں عدالتی حکام امتناعی قوانین کے ذریعے اطلاعات کے بہاؤ کو روکنے میں کامیاب ہوتے تھے۔(5) برصغیر میں اطلاعات کو عوام تک پہنچنے سے روکنے کی تاریخ خاصی پرانی ہے۔اشوکا کے دور سے مغلوں کے دور تک کے معاشرے میں رونما ہونے والے واقعات سے آگہی کے لیے حکمرانوں کے قائم کردہ اطلاعات کے حصول کا ایک مربوط نظام کا پتہ چلتا ہے۔(6) ان نظاموں میں خبر کی صداقت اور جلد از جلد خبر کی حکمرانوں تک پہنچنے کی اہمیت پر خصوصی طور پر اہمیت دی جاتی تھی۔(7) مگر عوام کو حکمرانوں کے احکامات کے علاوہ کوئی اور اطلاع فراہم نہ کی جاتی تھی۔مغلوں کے دور میں بعض قلمی اخبارات کی اشاعت کا پتہ چلتا ہے مگر ان قلمی اخبارات میں مغل بادشاہوں کے دربار سے متعلق خبریں شائع ہوتی تھیں اور ان قلمی اخبارات کی اشاعت انتہائی محدود ہوتی تھی۔(8) برصغیر میں اخبارات کی اشاعت کمپنی کے دور میں شروع ہوئی۔ایسٹ انڈیا کمپنی 17 ویں صدی میں قائم ہوئی۔مغل بادشاہ بہادر شاہ ظفر کے دور سے 100 سال کے دوران کمپنی نے ہندوستان کے بعض علاقوں میں اپنے علاقے قائم کیے مگر کمپنی حکام کی یہ۔۔۔کوشش تھی کہ برصغیر سے کوئی اخبار شائع نہ ہو۔

اخبار کی اشاعت کو روکنے کا مقصد لوگوں کو اطلاعات کے حق سے محروم رکھنا تھا۔ 1768ء میں کمپنی کے سابق ملازم ولیم بولٹس نے اخبار کی اشاعت کے لیے ٹائپ کی حصول کے لیے کلکتہ میں ایک اشتہار چسپاں کیا تھا۔ کمپنی حکام نے ولیم بولٹس کو گرفتار کر کے ہندوستان بدر کر دیا تھا۔ (9) کمپنی کے ایک سابق ملازم جیمس آگسٹ ہکی 1782ء میں انگریزی کا پہلا اخبار کلکتہ سے شائع کرنے میں کامیاب ہوئے مگر ہکی گزٹ کی اشاعت کا سارا وقت کمپنی حکام سے جنگ و جدل میں گزرا۔ ہکی کو پہلے محکمہ ڈاک کی سہولت سے محروم ہونا پڑا مگر سپریم کورٹ سے شنوائی نہ ہونے کی بناء پر جیل چلا گیا اور اخبار بند کر دیا گیا۔ 18 ویں صدی میں مقامی اخبارات شائع ہونے شروع ہوئے۔ مقامی اخبارات نے جن میں سے بیشتر فارسی، اردو، ہندی، بنگالی اور دوسری زبانوں میں شائع ہوتے تھے رائے عامہ کو ہموار کرنا شروع کیا۔ کمپنی کی حکومت کو غیر مقامی اخبارات کی اہمیت کا اندازہ ہوا۔ کمپنی کی حکومت نے 1799ء میں اخبارات کی آزادی پر قدغن لگانے کے لیے قوائد و ضوابط نافذ کیے۔ ان قوائد و ضوابط کے تحت ہر پرنٹر کو لازمی طور پر پابند کیا گیا کہ وہ اخبار کی پرنٹ لائن میں اپنا نام تحریر کرے۔ ہر ایڈیٹر اور پبلشر کا نام حکومت کو فراہم کیا جائے، اتوار کو کوئی اخبار شائع نہیں ہوگا۔ سیکریٹری حکومت کی انسپیکشن کے بعد اخبار اشاعت کے لیے پریس میں بھیجا جائے گا۔ (10) یوں 1799ء کے ان قوائد کے تحت اخبارات پر سنسر شپ عائد کی گئی۔ کمپنی کی حکومت کی منظوری سے اخبارات شائع ہونے لگے۔ اسی طرح 1813ء میں پرنٹنگ پریس کے لیے ضوابط نافذ کیے گئے۔ ان ضوابط کے تحت پرنٹنگ پریس کے مالک کو پابند کیا گیا کہ وہ پرنٹنگ پریس میں شائع ہونے والے اخبارات کو روانہ کریں گے۔ (11) کمپنی کی حکومت نے دسمبر 1823ء میں پریس آرڈیننس نافذ کیا۔ اس قانون کے تحت اخبار کی اشاعت کے لیے لائسنس کا حصول لازمی قرار دیا گیا۔ لائسنس کے بغیر اخبار کی اشاعت کو فوجداری جرم قرار دیا گیا۔ یوں حکومت کی اجازت کے بغیر اخبارات کی اشاعت ناممکن

ہوگئی۔6 فروری1835ءکوکلکتہ کے لیے ہندوستانی ایڈیٹروں نے لائسنس کا قانون منسوخ کرنے کا مطالبہ کیا۔یوں حکومت نے لائسنس کی جگہ ڈیکلریشن کا قانون نافذ کیا۔(12) مگر ڈیکلریشن کا حصول لازمی قرار دیا گیا۔1857ء کی جنگِ آزادی کے دوران اخبارات کی آزادی کو روکنے کے لیے گورنر جنرل لارڈ ہٹنگ نے پریس ایکٹ نافذ کیا۔اس قانون کے تحت حکومت کو اخبارات کے لائسنس کے اجراء اور انہیں منسوخ کرنے کے ساتھ سنسر شپ نافذ کرنے کا اختیار بھی حاصل ہوا۔یوں کمپنی حکومت جنگ آزادی سے متعلق خبروں کی اشاعت کو روکنے کے لیے سنسر شپ نافذ کی گئی۔(13)1894ء میں کمپنی نے قحط پڑنے اور طاعون کی وباء کے پھیلنے سے پیدا ہونے والی صورتحال اور قوم پرست رہنماؤں کی قیادت میں چلنے والی احتجاجی تحریک کو روکنے کے لیے اخبارات پرنئی پابندیاں عائد کی گئیں۔اس مقصد کے لیے تعزیراتِ ہند کی دفعہ ۱۲۴الف کو استعمال کیا گیا۔(14)

1938ء میں دوسری جنگِ عظیم کا آغاز ہوا۔حکومت ہند نے ڈیفنس رولز آف انڈیا کا ایکٹ نافذ کر کے بہت سے یا خبارات حاصل کیے اور اسے سنسر لگانے کا اختیار بھی حاصل ہوا۔حکومت نے پریس ایڈوائس کا نظام نافذ کیا اور پری سنسر شپ نافذ کی۔ان ضوابط کی خلاف ورزی کی سزا بڑھا کر 5 سال قید کر دی گئی۔(15) اس کے علاوہ آفیشل سیکریٹس ایکٹ اور ایمرجنسی پاورا یکٹ میں ترمیم کر کے حکمرانوں کو ایسے کسی بھی شخص کو قید میں ڈالنے اور سزائے موت دینے یا ملک بدر کرنے کے وسیع اختیارات حاصل ہوگئے جس نے ایسی اطلاعات شائع کی ہوں جو دشمن کے لیے کارآمد ہوسکیں۔پریس نے اس پر شدید ردعمل کا اظہار کیا اور مدیروں کی کانفرنس کے بعد آل انڈیا نیوز پیپرز ایڈیٹرز کانفرنس (AINEC) کی شکل اختیار کی۔حکومت سے مذاکرات کے بعد سمجھوتا ہوگیا اور پریس ایڈوائس کا فیصلہ منسوخ کیا گیا۔پریس ایڈوائس کے بجائے صوبوں میں پریس ایڈوائزری بورڈ قائم کیے گئے اور مرکز میں چیف پریس ایڈوائزرز کا تقرر کیا گیا۔ہر بورڈ میں اس صوبے سے تعلق رکھنے

والے ایڈیٹروں کو شامل کیا گیا۔۔۔لکھنؤ کے ایڈیٹر ڈسمنڈ ینگ پہلے پریس ایڈوائزر مقرر کیے گئے۔(16)

14 اگست 1942ء کو کانگریس کی ہندوستان چھوڑ دو تحریک کے دوران کانگریس کی خبروں کو روکنے کے لیے اعلامیہ جاری ہوا مگر صحافیوں کے احتجاج پر یہ فیصلہ منسوخ ہوا۔ صحافیوں نے رضا کارانہ پابندی کی یقین دہانی کرائی۔1947ء میں اسپیشل پاورا یکٹ نافذ ہوا۔حکومت نے مذہبی فسادات کو روکنے کے لیے خبروں پر سنسر شپ عائد کی۔(17) برطانوی حکومت نے اخبارات کی آزادی پر قدغن لگانے کے لیے پریس ایڈوائس اور پری سنسر شپ کے طریقوں کو استعمال کیا۔

پریس ایڈوائس

پریس ایڈوائس کا نظام برطانوی ہند کی حکومت نے شروع کیا۔۱۹۳۹ء میں دوسری عالمی جنگ شروع ہوئی تو انگریز حکمرانوں نے ڈیفنس آف انڈیا رولز کے تحت خود کو وسیع اختیارات سے مسلح کرلیا۔ان اختیارات میں پری سنسر شپ کا اختیار بھی شامل تھا۔ پریس کے ان ضابطوں کی خلاف ورزی کی سزا بڑھا کر پانچ سال قید کردی گئی تھی۔اس کے علاوہ آفیشل سیکریٹس ایکٹ اور ایمرجنسی پاورز ایکٹ میں ترمیم کر کے حکمرانوں نے ایسے کسی بھی شخص کو قید میں ڈالنے، سزائے موت دینے اور عمر بھر کے لئے ملک بدر کرنے کے وسیع اختیارات حاصل کر لئے تھے جس نے ''ایسی اطلاعات شائع کی ہوں جو دشمن کے لیے کارآمد ہو سکیں۔یا ان کے خیال میں بدنیتی پر مبنی ایسی رپورٹ شائع کی ہو جو ڈیفنس آف انڈیا رولز میں بیان کئے ہوئے بدنیتی پر مبنی کسی فعل پر آمادہ کرنے کا باعث بن سکے''(18)

پریس نے اس پر شدید ردّعمل ظاہر کیا اور مدیروں کی ایک کانفرنس میں اس پر احتجاج کیا گیا۔اس کانفرنس نے بعد میں آل انڈیا نیوز پیپر ایڈیٹرز کانفرنس (AINEC) کی شکل

اختیار کی جس کی صدارت ''دی ہندو'' کے مدیر سری نواسن کو سونپی گئی۔ دونوں فریقوں کے درمیان مذاکرات کے نتیجے میں ایک سمجھوتا ہوگیا اور پریس ایڈوائس کا اعلامیہ واپس لے لیا گیا۔ پریس ایڈوائس کے بجائے تمام صوبوں میں پریس ایڈوائزری بورڈ قائم کئے گئے اور مرکز میں چیف پریس ایڈوائزر کا تقرر کیا گیا۔ ہر بورڈ میں اس صوبے سے تعلق رکھنے والے اخباروں کے ایڈیٹر اور کئی سرکاری اہلکار شامل تھے۔ مرکز میں چیف پریس ایڈوائزر کے طور پر ایک سینئر ایڈیٹر کو مقرر کیا گیا یہ ''پائینئر'' لکھنؤ کے ایڈیٹر ڈیسمنڈ ینگ تھے جو سب سے پہلے پریس ایڈوائزر مقرر ہوئے (19)۔

۱۴ اگست ۱۹۴۲ء میں کانگریس کی ''ہندوستان چھوڑ دو'' تحریک کے دوران ایک اور اعلامیہ جاری ہوا، جس کا براہ راست مقصد کانگریس کی سرگرمیوں سے متعلق تمام خبروں کو روکنا تھا۔ صحافیوں نے ایک بار پھر شدید ردعمل ظاہر کیا اور اے آئی این ای سی سے مذاکرات کے بعد اعلامیہ واپس لے لیا۔ اس کے جواب میں صحافیوں نے حکومت کو یقین دھانی کرائی کہ ''رضا کارانہ ضبط'' کا مظاہرہ کیا جائے گا۔ اے آئی این ای سی کی جانب سے نئی پریس ایڈوائزری کمیٹی قائم کی گئی۔ ''صحافیوں اور حکومت کے درمیان معاہدے'' کی حکومت کی جانب سے خلاف ورزی پر کانفرنس نے ۶ جنوری ۱۹۴۳ء کو ہڑتال کی اپیل کی اور نئے سال (۱۹۴۳ء) کے اعزازات کی فہرست اور برطانوی، ہندوستانی اور صوبائی حکومتوں کے ارکان کی تقریروں سے قطع تعلق کا فیصلہ کیا۔ آخر کار حکومت نے ممانعت کے احکامات واپس لے لئے (20)۔ بعد میں دوسری جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد پریس ایڈوائس کا نظام ختم ہوگیا۔

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو ملک آزاد ہوگیا اور آزادی کے لئے جدوجہد کرنے والی جماعت مسلم لیگ کی حکومت قائم ہوگئی مگر برطانوی ہند حکومت کا نظام چلانے والی بیوروکریسی نے نئے ملک کا نظام سنبھال لیا۔ نوآبادیاتی دور کے تربیت یافتہ افسروں کے ذہنوں میں آزادیٔ

صحافت کا تصور نہیں تھا۔ قائداعظم محمد علی جناح نے ۱۱اگست ۱۹۴۷ء کو کراچی میں آئین ساز اسمبلی کے پہلے اجلاس میں نئی ریاست کے خدوخال کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کیا۔

''آپ آزاد ہیں، آپ پاکستان کی ریاست میں اپنے مندروں میں جانے کے لئے اپنی مسجدوں میں یا کسی بھی دوسری عبادت گاہوں میں جانے کے لئے آزاد ہیں۔ آپ خواہ کسی بھی مذہب، نسل یا ذات سے وابستہ ہوں اس کا تعلق اس بنیادی اصول سے ہے کہ ہم سب ایک ریاست کے شہری اور مساوی حیثیت رکھنے والے شہری ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اب ہمیں اپنا آدرش اپنے سامنے رکھنا چاہئے اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ آپ دیکھیں گے کہ ہندو ہندو نہیں رہیں گے، مسلمان مسلمان نہیں رہیں گے، مذہبی اعتبار سے نہیں کیوں کہ وہ فرد کے ذاتی ایمان کا معاملہ ہے بلکہ سیاسی اعتبار سے ایک ریاست کے شہریوں کی حیثیت سے''۔

قائداعظم کی یہ تقریر انتظامیہ کے بعض اعلیٰ عہدیداروں کو پسند نہیں آئی۔ روزنامہ بزنس ریکارڈر کراچی کے ایم اے زبیری (جو اس وقت روزنامہ ڈان کراچی کے مدیر معاون تھے) کا کہنا ہے کہ اس شام محکمہ اطلاعات کے ایک افسر نے ٹیلی فون پر روزنامہ ڈان کے ایڈیشن انچارج ایف ای براؤن کو ہدایت کی کہ قائداعظم کی تقریر کے اوپر درج کئے ہوئے حصے شائع نہ کئے جائیں۔ روزنامہ ڈان کے مدیر الطاف حسین کے احتجاج پر محکمہ اطلاعات کے اعلیٰ افسر کرنل مجید ملک نے روزنامہ ڈان کے ایڈیٹر کو ٹیلی فون پر بتایا کہ اس ایڈوائس میں محض رائے ہے۔ یوں نئے ملک میں پہلی پریس ایڈوائس کے ذریعے قائداعظم کی بنیادی تقریر کو اشاعت سے روکنے کی کوشش کی گئی۔ (21)

پھر پہلے وزیراعظم لیاقت علی خان کے دور میں مرکز اور صوبوں میں مشاورتی کمیٹیاں قائم کی گئیں۔ان کمیٹیوں میں تمام اہم اخبارات کے مدیر شامل ہوتے تھے۔مرکز میں قائم ہونے والی کمیٹی کے اجلاس کی صدارت وزیراطلاعات کرتے تھےاوراخبارات کو کمیٹی کے فیصلوں کے تحت ہدایات دی جاتی تھیں۔۱۹۶۵ء کی پاک بھارت جنگ کے دوران پریس ایڈوائس کا نظام نافذ ہوگیا۔جنرل ہیڈکوارٹر(GHQ) کا رابطہ افسر اخبارات کو ہدایات دیا کرتا تھا۔

ممتاز صحافی ضمیر نیازی نے اپنی کتاب 'صحافت پابند سلاسل' میں پریس ایڈوائس کی تاریخ پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ'۱۹۶۵ء کی جنگ سترہ دن میں ختم ہوگئی، لیکن آرمی پبلک ریلیشنز ڈائریکٹریٹ کا کام ایوب کے سیکریٹری اطلاعات الطاف گوہر کی رہنمائی میں محکمہ اطلاعات نے سنبھال لیا۔'(22)

ایوب خان اورالطاف گوہر چند برس بعد منظر سے غائب ہوگئےلیکن پریس ایڈوائس کا یہ خوفناک نظام پچھلے بیس برسوں میں نہ صرف قائم رہا ہے بلکہ ہرنئی حکومت کے آنے سے اس کی کاٹ اورزیادہ تیز ہوتی چلی گئی ہے۔اب اس نے ایک مستقل ادارے کی شکل اختیار کرلی ہے، گوکہ اس کا نہ کوئی قانونی یا اخلاقی جواز ہےاورنہ کوئی دستاویزی شہادت۔الطاف گوہر نے ایڈوائس جاری کرنے کا ایک انوکھا طریقہ ایجاد کیا، وہ یہ کہ ایڈوائس علاقائی انفارمیشن آفیسروں کو جاری کرتے جو اسے آدھی رات کو اپنے دائرہ اختیار میں آنے والے اخباروں کے نیوز روم تک فون کے ذریعے پہنچاتے۔ایڈوائس صدرمملکت سے لے کرضلع کاؤنسل کے رکن تک اورسرحدی جھڑپوں سے لےکربسوں کی ہڑتال تک کسی بھی شخص یا کسی بھی واقعے کے بارے میں کسی خبر کو دبانے سے متعلق ہوتی تھی۔پی آئی ڈی کا کوئی بھی ادنیٰ افسر یہ حکم دے سکتا تھا کہ کسی خبر کو کس طرح شائع کیا جائے۔پہلے، آخری یا اندرونی صفحے پر ایک کالم یا دو کالم کی سرخی کے ساتھ۔پریس ایڈوائس کے نظام کا مذاق اڑاتے ہوئے ہفتہ

وار جریدے 'فورم' نے لکھا: 'پریس ایڈوائس ایک ایسی چیز تھی جسے پریس نہ نگل سکتا تھا اور نہ ظاہر کر سکتا تھا۔ ایک بار تو صدر ایوب خان تک کو اپنے سیکریٹری اطلاعات مسٹر الطاف گوہر کی پریس ایڈوائس کا نشانہ بننا پڑا تھا۔ ۱۹۶۹ء جنوری میں ڈھاکا میں منعقدہ کنونشن مسلم لیگ کے اجلاس میں ایوب خان نے اعلان کیا کہ جلد وہ وقت آئے گا جب میں اپنے جانشین کے نام کا اعلان کروں گا۔ ایڈوائس کے ذریعے تقریر کا یہ حصہ حذف کرا دیا گیا۔'(23)

اس نظام کو (پریس اینڈ پبلی کیشنز آرڈیننس سے قطع نظر) اخبارات کا منہ بند کرنے کے لئے کافی نہ سمجھتے ہوئے الطاف گوہر اکثر مختلف شہروں کے مدیروں کو طلب کر کے انہیں صاف الفاظ میں اطلاع دیتے تھے کہ حکومت 'کوئی لغویت' برداشت نہیں کرے گی، حکومت کا کام برقرار رہنا اور حکمرانی کرنا ہے۔ مدیر یہ پیغام اپنے ماتحتوں تک پہنچا دیتے۔ بھٹو کے دور تک ایڈوائس کا نظام اپنی جڑیں اتنی مضبوط کر چکا تھا کہ پی ایف یو جے نے بہت سخت الفاظ پر مشتمل قرارداد میں حکومت سے مطالبہ کیا کہ ''اخباروں پر سے تمام من مانی پابندیاں اٹھائی جائیں اور اخباروں اور خبر رساں اداروں کو پریس ایڈوائس دینے کا غیر جمہوری نظام ختم کیا جائے۔'' قرارداد میں کہا گیا تھا کہ ''صورتحال میں مزید خرابی اس طرح پیدا ہو رہی ہے کہ ہر روز پریس ایڈوائسز جاری کی جاتی ہیں جن کے ذریعے اخباروں کو حکم دیا جاتا ہے کہ بعض خبروں کو جن میں بیشتر مزدوروں اور مزدور تنظیموں کے بیانات پر مشتمل ہوتی ہیں کے علاوہ حزبِ اختلاف کے بعض رہنماؤں کی پریس کانفرنسوں کو دبایا جائے یا بالکل شائع نہ کیا جائے''۔

۱۹۷۶ء میں ملک بھر میں کچھ اور صنعتوں کے قومیائے جانے اور کرنسی نوٹ منسوخ کئے جانے کی خبریں پھیلائی جا رہی تھیں۔ محمد حنیف خاں نے جو اس وقت وفاقی وزیر اطلاعات تھے ان افواہوں کی تردید کرتے ہوئے کہا ''یہ افواہیں پھیلانے والے سماج دشمن عناصر ہیں اور انہیں بجا طور پر حرامزادے کہا جا سکتا ہے۔'' اسی رات ایک پراسرار آواز نے

فون پر اخباروں سے رابطہ قائم کیا اور انہیں ''ہدایت'' کی کہ ''خبر میں سے حرامزادے کا لفظ حذف نہ کیا جائے۔'' پی پی پی کے ترجمان ''اخبار مساوات'' نے ۱۳ اگست ۱۹۷۶ء کو یہ خبر صفحہ اول پر ایک چوکھٹے میں شائع کی اور اس پر یہ سرخی جمائی: ''یہ حرامزادے!'' شکر ہے کہ باقی اخباروں نے یہ لفظ سرخی میں شامل نہیں کیا، اگرچہ یہ خبر کے متن میں موجود تھا۔(24)

پریس ایڈوائس کے نظام کے تحت صحافت کی محکومی کا عروج ملک بھر کے تمام اخباروں میں ۱۹ جنوری ۱۹۷۷ء کو ظاہر ہوا جب لاڑکانہ کی قومی اسمبلی کی نشست پر ذوالفقار علی بھٹو کے ''بلا مقابلہ منتخب'' ہونے کا اعلان کیا گیا۔ آدھی رات کے بعد اخبارات کے دفتروں کو آدھے گھنٹے کے دوران یہ تین ہدایات (ظاہر ہے کہ فون پر) موصول ہوئیں۔(25)

۱۔ پی آئی ڈی کی جانب سے بھٹو کا ایک پورٹریٹ فراہم کیا جائے گا جسے پہلے صفحے پر شائع کرنا ہوگا۔ اس کا کیپشن یہ ہوگا: ''اعلیٰ ترین رہنما، غیر متنازعہ رہنما، عظیم رہنما''۔ اسے لفظ بہ لفظ چھاپنا ہوگا۔ تصویر کا سائز آٹھ انچ ضرب چھ انچ ہوگا۔

۲۔ بھٹو کے بلا مقابلہ منتخب ہونے کی خبر صفحہ اول پر شائع ہوگی۔ بلا مقابلہ منتخب ہونے والے دیگر افراد (مثلاً ممتاز بھٹو وغیرہ) کی خبریں اندر کے صفحات پر شائع کی جائیں گی۔

۳۔ لاڑکانہ کے حلقے سے اپوزیشن کے امیدوار مولانا جان محمد عباسی کے کاغذات نامزدگی جمع کرانے سے پہلے اغواء کئے جانے کے بارے میں پروفیسر غفور احمد کی پریس کانفرنس اور شاہ فرید الحق کا بیان شائع نہیں کیا جائے گا۔ اس بارے میں اے پی پی کے جاری کردہ متن کا (جو ظاہر ہے کہ مناسب طور پر تبدیل شدہ تھا) انتظار کیا جائے۔

بہت سے اخباروں نے جو اس ذلت کو کافی نہیں سمجھتے تھے، اس خبر کے علاوہ موزوں اداریے بھی شائع کیے جن میں عظیم رہنما کو خراجِ تحسین پیش کیا گیا تھا۔

۱۹۷۷ء کے انتخابات کے بعد پاکستان قومی اتحاد (PNA) کی اپیل پر کوئٹہ میں مکمل ہڑتال کی گئی۔ شام کو ایک سرکاری بیان (ایڈوائس کے ہمراہ) جاری کیا گیا جس میں کہا گیا تھا کہ ہڑتال ''مکمل طور پر ناکام رہی۔ اس کے علاوہ تعاون کے لئے عوام کا شکریہ'' ادا کیا گیا۔ اشفاق بخاری کے مطابق، جو اس وقت کوئٹہ میں پی پی آئی کے بیورو چیف تھے۔ اگلے روز اخباروں نے ہڑتال کی کامیابی کی خبریں صفحہ اول پر نمایاں انداز سے شائع کیں اور ساتھ ہی سرکاری نقطۂ نظر بھی شائع کیا جو قارئین کی تفریحِ طبع کا باعث بنا۔ چیف سیکریٹری نے ''وفادار'' اخبارات کی اس نافرمانی پر طیش میں آ کر ان کے مدیروں کو ''وضاحت طلبی'' کے لئے اپنے دفتر میں طلب کیا۔ مدیروں نے حجت کی کہ انہوں نے سرکاری نقطۂ نظر شائع کر دیا تھا لیکن وہ ٹھوس حقائق کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے ورنہ پی این اے کے کارکن ان کے دفتروں کو آگ لگا دیتے۔ چیف سیکریٹری نے درخواست کی کہ آئندہ ایسی کوئی صورت حال پیش آئے تو سرکاری نقطۂ نظر شائع نہ کیا جائے تا کہ انتظامیہ کی ساکھ متاثر نہ ہو۔ (26)

بھٹو حکومت کا تختہ الٹے جانے اور ضیاء حکومت کے قائم ہونے پر صحافت کی آزادی کا ایک مختصر خوشگوار دور شروع ہوا۔ اخبارات کے نیوز رومز پی آئی ڈی کی جانب سے فون کے سلسلے سے محفوظ ہو گئے اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ یہ سلسلہ ہمیشہ کے لئے قائم ہو گیا ہے۔ لیکن ۱۸ اکتوبر ۱۹۷۷ء کو چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر نے عام انتخابات کو غیر معینہ مدت کے لئے ملتوی کرنے کا اعلان کیا اور اس کے ساتھ ہی اخباروں پر مکمل پری سنسر شپ نافذ کر دی گئی اور ایک بار پھر پریس ایڈوائس کا نظام پوری قوت سے بحال ہو گیا۔ پری سنسر شپ کے اٹھائے جانے کے بعد بھی پریس ایڈوائس کا نظام سی پی این ای اور پی ایف یو جے کے بار بار اور پرزور احتجاج کے باوجود قائم رہا۔ پچھلی حکومتوں کے برعکس، ضیاء حکومت بڑی

''جرات مندی'' سے اس خوفناک نظام کے وجود کا اقرار کرتی ہے۔ اس وقت کے سیکریٹری اطلاعات، میجر جنرل مجیب الرحمٰن کے مطابق:

> ''پریس ایڈوائس کا نظام اخبارات کے لئے ایک در پردہ رحمت ہے، کیونکہ یہ انہیں متعلقہ قوانین اور مارشل لاء کے ضابطوں کی زد میں آنے سے بچاتا ہے۔ یہ نظام بجائے خود ایک ادارہ ہے جو اخبارات کو ان کے روزانہ کے کاموں میں مدد دیتا ہے۔'' (27)

اس ''ادارے'' کا دائرہ اختیار تمام غیر ملکی یا مقامی خبروں پر محیط تھا۔ غیر ملکی ذرائع ابلاغ، خصوصاً بی بی سی، کبھی کبھی پریس ایڈوائس بھی نشر کر دیتے۔ ۱۹ فروری ۱۹۸۵ء کو بی بی سی نے اس پریس ایڈوائس کے بارے میں خبر نشر کی جس میں اخباروں سے کہا گیا تھا کہ ''ان سیاست دانوں کے بیانات شائع نہ کریں جنہوں نے عام انتخابات سے قطع تعلق کیا تھا'' (28)۔

ستم ظریفی یہ ہے کہ چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر اور صدر کی کوئی پریس کانفرنس یا تقریر بھی پی آئی ڈی کی ایڈوائس کے تحت، 'مناسب کاٹ چھانٹ' کے بغیر شائع نہیں کی جا سکتی تھی۔ یہاں تک کہ بیرونی ذرائع ابلاغ کو دیئے گئے انٹرویو بھی ''ایڈوائس'' کے تحت شائع کیے جاتے تھے (29)۔

۱۹۸۵ء میں محمد خان جونیجو کے برسر اقتدار آنے کے بعد ملک سے فوجی راج ختم کر دیا گیا اور وزارت اطلاعات نے روایتی پریس ایڈوائس کا نظام ختم کر دیا۔ روزنامہ ڈان کے سابق مدیر سلیم عاصمی اور روزنامہ جنگ کے نائب مدیر مدثر مرزا کا کہنا ہے کہ جونیجو دور، بے نظیر بھٹو اور نواز شریف ادوار میں وزارت اطلاعات اور صوبائی محکمہ اطلاعات کے افسران اہم خبروں کے بارے میں ٹیلی فون پر پریس ایڈوائس دیا کرتے تھے مگر اب اس کی نوعیت درخواست کی صورت میں ہوتی تھی اور اخبارات کے مدیران کے لئے ضروری نہیں ہوتا تھا

کہ وہ اس پر عمل کریں اور نہ بعد میں انتقامی کارروائی کا خدشہ ہوتا تھا(30)۔روزنامہ ڈان کے سابق نائب مدیر عابد علی سید کا کہنا ہے کہ پریس ایڈوائس ہمیشہ ٹیلی فون پر دی گئی۔کبھی تحریری طور پر کوئی ہدایت نہیں آئی۔نگران کے صحافتی تجربہ کے دوران مختلف حکومتوں نے اس ہتھیار کے ذریعے شہریوں کو ملک میں رونما ہونے والے بہت سے اہم واقعات کے بارے میں آگہی سے محروم رکھا اور جو اخبارات اس پر عمل نہیں کرتے تھے ان کے خلاف انتقامی کارروائیاں کی گئیں(31)۔روزنامہ ڈان اسلام آباد کے مقامی مدیر ظفر عباس کا کہنا ہے کہ:

> Although direct censorship was done away with in the mid-80s the system of written and verbal 'advice' by the information ministry continued. Almost everyday newspaper editors used to get telephone calls from the information department, asking them to publish or not to publish certain news items. Those who obliged were rewarded and others punished through the use of newsprint and ads, and at times by the use of arbitrary laws to shut down 32).the publications(

اخبارات پر پری سنسرشپ کا نفاذ

پاکستان میں پہلی دفعہ لاہور میں ۱۹۵۳ء میں اینٹی قادیانی فسادات کے خاتمے کے لیے مارشل لاء نافذ کیا گیا اور جنرل اعظم خان کو مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر مقرر کیا گیا۔ انہوں نے اخبارات پر پری سنسر شپ نافذ کی۔

فوج کے سربراہ جنرل ایوب خان نے ۷ اکتوبر ۱۹۵۸ء کو اقتدار پر قبضہ کر کے ۱۹۵۶ء کا آئین منسوخ کر دیا اور مارشل لاء نافذ کر دیا۔ سیاسی جماعتوں پر پابندی لگا دی گئی اور اخبارات پر سنسر شپ عائد کر دی گئی مگر اخبارات نے حکومت کو دوستانہ پریس ایڈوائس پر عملدرآمد کی یقین دہانی کرائی جس کی بناء پر سنسر شپ کی پابندیاں نرم کر دی گئیں۔

سابق صدر جنرل یحییٰ خان نے ۲۲ مارچ ۱۹۷۱ء کو سیاسی سرگرمیوں پر مکمل پابندی لگا دی اور اخبارات پر سنسر شپ عائد کر دی گئی۔ جنرل یحییٰ خان کی مارشل لاء حکومت نے مارشل لاء ریگولیشن ۷۷ جاری کیا جس کے تحت سنسر کرائے بغیر خبر، پوسٹر، پمفلیٹ کی اشاعت پر پابندی عائد کر دی گئی۔ یہ سنسر شپ ۱۶ دسمبر ۱۹۷۱ء تک عائد رہی۔ مغربی پاکستان کے اخبارات نے مارشل لاء قوانین کی پاسداری کا یقین دلایا تو حکومت نے پری سنسر شپ کو سیلف سنسر شپ میں تبدیل کر دیا۔ اخبارات پر عائد اس پابندی کا نقصان یہ ہوا کہ مغربی پاکستان کے عوام مشرقی پاکستان کے عوام کے حالات سے آگاہ نہ ہو سکے اور مغربی پاکستان کے عوام کو ۱۶ دسمبر ۱۹۷۱ء کی شام کو ریڈیو، ٹیلی وژن اور ۱۷ دسمبر ۱۹۷۱ء کو اخبارات میں ایک مختصر خبر (ایسٹرن سیکٹر کے کمانڈروں کے درمیان ہونے والے جنگ بندی کے معاہدے کے بعد لیفٹیننٹ جنرل امیر عبداللہ خان نیازی، کمانڈر ایسٹرن کمانڈ اور مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر زون بی نے بھارتی فوج کے لیفٹیننٹ جنرل جگجیت سنگھ اروڑا کے سامنے غیر مشروط طور پر ہتھیار ڈال دیئے) کی اشاعت سے پتہ چلا کہ پاکستان دولخت ہو گیا ہے(33)۔

پیپلز پارٹی کے پہلے دور حکومت میں جب جون ۱۹۷۲ء میں صوبہ سندھ میں لسانی

فسادات ہوئے تو وزیراعلیٰ ممتاز علی بھٹو نے سندھ میں اخبارات پر پری سنسر شپ عائد کردی جو متحارب لسانی گروہوں کے درمیان معاہدے کے بعد ختم کردی گئی (34)۔

سابق فوجی حکمراں جنرل ضیاء الحق نے ۱۷ اکتوبر ۱۹۷۹ء کو عام انتخابات ملتوی کر کے تمام سیاسی جماعتوں پر پابندی اور اخبارات پر مکمل سنسر شپ عائد کردی اور چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر نے مارشل لاء ریگولیشن نمبر ۴۹ جاری کیا جس میں کہا گیا تھا کہ:

چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر یا مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کی رائے میں کسی خاص معاملے کی نشر و اشاعت اسلامی نظریے یا پاکستان کی خود مختاری، یکجہتی اور سلامتی، یا عام اخلاق اور امن و امان یا مارشل لاء کے مقاصد کے منافی ہو تو وہ مدیر، طابع، ناشر یا عام طور پر تمام مدیروں، طابع یا ناشران کے نام حکم جاری کر کے:

> (الف)...... یہ پابندی عائد کر سکتے ہیں کہ تمام مواد، یا کسی خاص موضوع یا موضوعات سے تعلق رکھنے والا مواد، کسی دستاویز یا دستاویز کی کسی بھی قسم میں شائع کئے جانے سے پہلے حکم میں متعین کئے گئے حکام کے سامنے جانچ پڑتال کے لئے پیش کیا جائے۔
>
> (ب)...... کسی دستاویز یا دستاویز کی کسی قسم کی تیاری یا اشاعت پر یا کسی خاص موضوع یا موضوعات سے متعلق مواد پر یا کسی چھاپہ خانے کے استعمال پر مکمل یا جزوی پابندی عائد کر سکتے ہیں۔ (وضاحت: اس ریگولیشن میں پریس سے مراد چھاپہ خانہ یا کوئی بھی مشین، آلات یا پلانٹ یا اس کے پرزے اور دستاویزات کی نقلیں تیار کرنے سے متعلق کسی بھی قسم کی اشیاء ہیں)۔

جو کوئی اس ریگولیشن کی کسی بھی شق کی خلاف ورزی کرے گا اسے دس سال تک کی قید بامشقت، جرمانے یا پچیس کوڑوں تک کی سزا دی جاسکے گی۔

(۱)......اگر کوئی شخص پیراگراف ۲ کے تحت جاری کیے گئے کسی حکم کی خلاف ورزی کرے گا تو، اس کے خلاف کی جانے والی دیگر کارروائی سے قطع نظر، چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر یا مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر اس حکم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے شائع کی گئی دستاویز کی تمام کاپیاں اور اس کی طباعت میں استعمال کیا گیا چھاپہ خانہ صوبائی حکومت کے حق میں ضبط کرنے کا حکم جاری کرسکیں گے۔ اگر یہ ضبط کی ہوئی دستاویز کوئی اخبار ہو تو چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر یا متعلقہ مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر اس اخبار کو پریس اینڈ پبلی کیشنز آرڈیننس، ۱۹۶۰ء یا ویسٹ پاکستان پریس اینڈ پبلی کیشنز آرڈیننس، ۱۹۶۳ء کے تحت جاری کیا گیا اجازت نامہ منسوخ کرنے کے مجاز ہوں گے۔

وضاحت:......اخبار سے مراد کوئی بھی روزنامہ یا باقاعدہ وقفوں سے شائع ہونے والا کوئی بھی ایسا جریدہ ہوگا جس میں عوامی خبریں، ان خبروں پر تبصرے شائع کیے جاتے ہوں اور ان میں باقاعدہ وقفوں سے شائع کی جانے والی ایسی تمام مطبوعات شامل ہوں گی جنہیں سرکاری گزٹ میں اخبار قرار دیا گیا ہو۔

(۲)......کسی دستاویز یا چھاپہ خانے کی بحق صوبائی حکومت ضبطی کا حکم جاری کیے جانے کے بعد کوئی بھی پولیس افسر یا کوئی اور اہلکار جسے چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر یا متعلقہ مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر نے اس کا اختیار تفویض کیا ہو، اس چھاپہ خانے کو یا اس دستاویز کی کسی بھی نقل کو کسی بھی جگہ سے اپنے قبضے میں لینے کا مجاز ہوگا اور اس مقصد کے تحت کسی بھی ایسی عمارت میں داخل ہو کر جہاں ایسی کوئی دستاویز موجود ہو یا جہاں اس کے موجود ہونے کا معقول طور پر شبہ کیا جاسکتا

ہو یا جہاں یہ چھاپہ خانہ واقع ہو، اس عمارت کی تلاشی لینے کا بھی مجاز ہوگا۔

صوبائی حکومتوں کو ہدایت کی گئی کہ محکمہ اطلاعات میں اخباروں اور رسالوں کو سنسر کرنے کے انتظامات کریں۔

داخلہ امور کے صوبائی محکموں نے ایڈیٹروں، پبلشروں اور پرنٹروں کو ہدایت کی کہ اخباری مواد کو متعلقہ حکام کے سامنے جانچ پڑتال کے لئے پیش کریں (35)۔

یہ پری سنسر شپ ۲ سال ۲ ماہ ۲۶ دن، ۱۹۸۱ء تک نافذ رہی اور یکم جنوری کو جنرل ضیاء الحق نے اپنی قائم کردہ مجلس شوریٰ سے خطاب کرتے ہوئے روزناموں پر سے سنسر شپ کے خاتمے کا اعلان کیا (36)۔ پاکستان کی تاریخ میں یہ طویل ترین سنسر شپ تھی کہ افسران رات گئے تک اخبارات کی پیسٹ شدہ کاپیوں کے مطالعے کے بعد انہیں اشاعت کی اجازت دیتے تھے۔ سنسر شپ کے ابتدائی دنوں میں صحافیوں نے سنسر کی جانے والی خبروں اور دوسرے مواد کی جگہ کو خالی چھوڑنے کا طریقہ کار استعمال کیا مگر بعد میں محکمہ اطلاعات کے افسروں کو ہدایت جاری کی گئی کہ وہ اخبار کی پیسٹ شدہ کاپی میں خالی جگہ کی اشاعت کی اجازت نہ دیں۔ پاکستان ٹائمز کے سابق مدیر اعلیٰ آئی اے رحمٰن کا کہنا ہے کہ اس سنسر شپ کے باعث عوام جاننے کے حق سے محروم رہ گئے تھے۔ ان کا مزید کہنا ہے کہ اس پری سنسر شپ کے نفاذ کے ساتھ ہی ۱۸۳ اخبارات پر پابندی عائد کی گئی (37)۔ روزنامہ ڈان کے سابق معاون مدیر عابد علی سید کا کہنا ہے کہ جنرل ضیاء الحق کے دور میں سنسر شپ کا دوران کی صحافتی زندگی کا سب سے برا دور تھا۔ حکومت نے اس اقدام سے اخبار کے مدیر کے فرائض سنبھال لئے تھے اور صحافیوں کا کام حکومت کی ہدایات پر عمل کرنا رہ گیا تھا (38)۔

حوالہ جات

1- http://en.wikipedia.org/wiki/Censorship

2- Ibid

3- Ibid

4- Ibid

5- Ibid

6- Ibid

7- Ibid

8۔ عبدالحئی، اردو صحافت اور سرسید احمد خان، فکشن ہاؤس، لاہور، 2011ء، صفحہ 24

9۔ ایضاً

10۔ طاہر مسعود، اردو صحافت انیسویں صدی میں، فضلی سنز، کراچی، 2002ء، صفحہ 67

11۔ ایضاً

12۔ ایضاً، صفحہ 75

13۔ ایضاً، صفحہ 76

14۔ عبدالسلام خورشید، صحافت پاکستان و ہند میں، مکتبہ کارواں، ۔۔۔۔۔۔، صفحہ 215

15۔ ایضاً، صفحہ 213

16۔ ایضاً، صفحہ 215

17- ایضاً

18- J, Natarajan (July 2008) History of Indian Journalism published by The Director Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt of India Patiala House New Dehli, Page 203

19- ضمیر نیازی، ترجمہ اجمل کمال، جنوری 2004ء، صحافت پابند سلاسل، پاکستان اسٹڈی سینٹر، کراچی یونی ورسٹی صفحہ 172

20- J, Natarajan (July 2008) History of Indian Journalism published by The Director Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt of India Patiala House New Dehli, Page 204

21- ضمیر نیازی، ترجمہ اجمل کمال (جنوری 2004ء) صحافت پابند سلاسل، پاکستان اسٹڈی سینٹر، کراچی یونی ورسٹی صفحہ 176,177,178,179,180,181

22- ایضاً، ص174

23- ایضاً

24- ایضاً

25- ایضاً

26- ایضاً

27- ایضاً

28- ایضاً

29- ایضاً

30۔ سلیم عاصمی، سابق ایڈیٹر ڈان (ذاتی انٹرویو، جون 2007ء) مدثر مرزا، ڈپٹی ایڈیٹر روزنامہ جنگ ذاتی انٹرویو جون ۲۰۰۷ء کراچی

31۔ عابد علی سید، سابق مدیر معاون، ذاتی انٹرویو جون 2007ء کراچی

32۔ ظفر عباس، مقامی مریدروزنامہ ڈان،، اسلام آباد، ذاتی انٹرویو دسمبر 2008ء، اسلام آباد

33۔ روزنامہ جنگ کراچی، 16 اور 17 دسمبر، 1971ء

34۔ روزنامہ جنگ، 17 جون، 1972ء

35۔ روزنامہ ڈان، ۱۸ اکتوبر ۱۹۷۹ء

36۔ روزنامہ جنگ، 17 اکتوبر 1981ء

37۔ آئی اے رحمٰن، سابق مدیر اعلیٰ روزنامہ پاکستان ٹائمز، ذاتی انٹرویو جنوری 2008ء، کراچی

38۔ عابد علی سید، سابق معاون مدیر روزنامہ ڈان،، ذاتی انٹرویو جون 2007ء کراچی

☆......☆☆☆......☆

قانون سازی میں بیوروکریسی کا کردار

غافر شہزاد

لیڈی جسٹس کا مجسمہ انصاف کی علامت ہے۔ علامتی سطح پر یہ روم اور یونان، دونوں تہذیبوں کی انصاف کی نمائندہ دیویوں کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بائیں ہاتھ میں کھڑے رخ کی دو دھاری تلوار ہے، جس کی نوک نیچے زمین کی طرف ہے جبکہ دائیں ہاتھ میں ایک ترازو ہے جس کے دونوں پلڑے برابر ہیں، یہ رومیوں اور یونانیوں کی انصاف کی دو دیویوں کا مشترکہ مجسمہ ہے اس عہد میں تلوار کو دلیل (Reason) اور انصاف (Justice) کی قوت قرار دیا جاتا تھا جبکہ ترازو کے دونوں پلڑوں کا برابر ہونا برابری کی سطح پر دونوں پارٹیوں کی بات سننے کو ظاہر کرتا تھا آج بھی جہاں انصاف کی بات ہو وہاں ترازو کا ذکر ضرور ہوتا ہے، اور جہاں انصاف کے حصول کا ذکر ہو وہاں تلوار کے کردار کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا مگر یہ عجیب بات ہے کہ آنے والے وقتوں نے تلوار اور ترازو کے معنی تبدیل کر دیئے۔ پندرہویں صدی تک یہ دو علامتیں تلوار اور ترازو ہی لیڈی جسٹس کے ہاتھوں میں علامتی سطح پر موجود رہے مگر پندرہویں صدی کے بعد لیڈی جسٹس کی آنکھوں پر سیاہ پٹی باندھ دی گئی، لوگ کہتے ہیں منصف کو اندھا ہونا چاہئے، اسے خود کچھ نظر نہیں آنا چاہئے، اسے اپنی ذات کو منہا کر کے انصاف کے تقاضے پورے کرنا چاہئے۔ سیاہ پٹی کو اس بات کی علامت بنایا گیا کہ

بغیر خوف اور شخصی شناخت کے، بغیر مالی منفعت، طاقت کے دباؤ یا کمزور سے زیادتی کے، انصاف مہیا کیا جائے اور اسے اندھا انصاف کہا گیا۔ ابتداء میں اس کی آنکھوں پر سیاہ پٹی نہیں تھی اور اسے پیدائشی اندھا ظاہر کیا جاتا تھا مگر بعدازاں لیڈی جسٹس کی آنکھوں پر سیاہ پٹی لگائی گئی کہ ظاہری طور پر وہ نہیں دیکھ سکتی مگر اس کی اندرونی آنکھ یعنی ضمیر کی بینائی موجود ہے جو اسے چہروں کے پیچھے چھپی اصل سچائی اور انصاف کو پالینے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ کچھ عرصہ ہوا، امریکہ میں ایک درخواست دائر کی گئی کہ فیڈرل کورٹ ہاؤس سے لیڈی جسٹس کا یہ سیاہ پٹی والا مجسمہ ہٹایا جائے، اس کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ وفاقی جج صاحبان کی غیر جانبداری یا جانب داری ان کا قانونی حق ہے وہ ملزموں، ان کے ججوں کے دلائل اپنے علم اور تجربہ کے ساتھ ملا کر انصاف کی تہہ تک پہنچتے ہیں اور فیصلے کرتے ہیں۔ یہ ان کا قانونی حق ہے،۔ لیڈی جسٹس کی آنکھوں پر سیاہ پٹی اس کے بارے میں لوگوں کی رائے کو گمراہ کرتی ہے کہ وہ غیر جانب دار ہے۔

دنیا بھر میں لیڈی جسٹس کیکئی مجسمے ہیں۔ کہیں وہ تلوار آسمان کی طرف بلند کرتی نظر آتی ہے، کہیں وہ ترازو والا ہاتھ بلند کئے ہوئے ہے، کہیں ترازو کا ایک پلڑا جھکا ہوا ہے، کہیں وہ بیٹھی ہوئی ہے اور کہیں مختلف زاویوں سے ایستادہ ہے، کہیں دونوں بازو قائمۃ الزاویہ جسم سے باہر نکلے ہوئے ہیں، جسم کا زاویہ کیسا ہی کیوں نہ ہو، تلوار اور ترازو انصاف کی علامت بن کر اُبھرتے ہیں مگر آنکھوں پر سیاہ پٹی کا معاملہ متنازعہ ہی ہے۔

قانون کی یوں تو متفقہ طور پر کوئی تعریف نہیں کی جاسکتی تاہم ایک بڑی سطح پر قانون کو ضابطے کا ایک رہنما نظام قرار دیا جاسکتا ہے، جس کا اطلاق سماجی اداروں کے توسط سے ہوتا ہے تاکہ لوگوں کے رویوں اور ردعمل کو منظم کیا جاسکے۔ حکومت کرنے والے اور محکوم، دونوں ہی انسان ہوتے ہیں۔ قانون کو قانون ساز اداروں کے توسط سے بنایا جاتا ہے۔ احکامات اور ضابطے کے ذریعے یا جج صاحبان اپنے فیصلوں کے توسط سے اس کو تشکیل دیتے ہیں۔

قانون کی عدالتوں میں دو بڑی اقسام ہیں ایک فوجداری اور دوسری دیوانی۔فوجداری قانون کو سماجی ضابطے کے لئے زہر قاتل سمجھا جاتا ہے جبکہ دیوانی قانون سماجی ضابطے کو التواء کے ہتھکنڈوں سے بستر مرگ تک پہنچاتا ہے۔اداروں کو چلانے کے لئے انتظامی قوانین کا سہارا لیا جاتا ہے جسے ادارے کے افراد خود یا اوپر کی سطح پر کوئی اور ادارہ ان کے لئے بناتا ہے۔ان قوانین وضوابط کے اطلاق اور لاگو کرنے کے لئے حکومتی کارندے جنہیں بیوروکریٹ کہا جاتا ہے، مددگار و معاون ہوتے ہیں جبکہ ان کی مدد کے لئے پولیس اور فوج دونوں ادارے منتظر رہتے ہیں۔اناطول فرانس نے 1894ء میں لکھا تھا ''اپنی بڑی اور برابر کی سطح پر قانون امیر اور غریب دونوں کو پل کے نیچے سونے،گلیوں میں بھیک مانگنے اور روٹی کا ٹکڑا چرانے سے منع کرتا ہے۔''۔یونانی مفکر ارسطو نے 350 قبل مسیح میں کہہ دیا تھا کہ کسی شخص کی حکمرانی سے قانون کی حکمرانی بہر طور بہتر ہوتی ہے۔Cicero نے دوٹوک الفاظ میں اعلان کیا تھا ''جتنے زیادہ قوانین ہوتے ہیں، انصاف اتنا ہی کم'' ہوتا ہے۔

ایک صنعتی جمہوری ملک میں قانون کے بنیادی اداروں میں عدالتیں، پارلیمان، قانون نافذ کرنے والے ادارے جیسے پولیس،فوج، بیوروکریسی، قانون کے پیشہ سے وابستہ لوگ اور سول سوسائٹی کے نمائندگان شامل ہیں۔لوگوں کو انصاف مہیا کرنے کے لئے آج قانون کے پیشے سے وابستہ لوگ انصاف تک رسائی کو یقینی بنانے کا واحد ذریعہ بن کر رہ گئے ہیں اس لئے آج عدالتیں اپنے پھیلاؤ اور انصاف فراہم کرنے کے دائرہ کار میں اپنے مقاصد اور خدمات میں بہت وسیع اور لازم ہوگئی ہیں ہر شخص ان کی طرف دیکھنے پر مجبور ہے۔

ہمارے ملک میں قانون کے اطلاق اور قانون سازی کے بنیادی اور اہم اداروں میں ایک ادارہ بیوروکریسی کا ہے جس میں لوگ تحریری و زبانی امتحان میں نمایاں کامیابی حاصل کرنے کے بعد باقاعدہ ٹریننگ حاصل کر کے شامل ہوتے ہیں۔ بیوروکریسی کا لفظ فرانسیسی

لفظ Bureau سے ہے جس کے معنی آفس یا دفتر کے ہیں جبکہ دوسرا لفظ قدیم یونانی Kratos سے ماخوذ ہے جس کے معنی پاور (Power) کے ہیں۔ ایک جرمن فلاسفر Baron de Grimm نے 1765ء میں فرانس میں اپنی ایک کتاب میں لکھا تھا کہ فرانس میں قوانین کی بنیادی روح یہ ہے کہ بیوروکریسی کے تمام کل پرزے کہ جس میں دفاتر، کلرک، سیکرٹری، انسپکٹرز، آفیسرز وغیرہ کی تعیناتی عوام الناس کے فائدے کے لئے نہیں ہوتی بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عوامی منفعت کے معاملات اس نہج پر پہنچ چکے ہیں کہ اب بیوروکریسی کے یہ دفاتر موجود رہیں۔

بیوروکریسی صرف ریاست کے اداروں میں ہی نہیں ہوتی یہ بڑے پرائیویٹ اداروں میں بھی اوپر کی سطح پر موجود رہتی ہے۔ ہیگل نے اپنی کتاب Philosophy of Right میں ملکی انتظامیہ میں خصوصی مہارت رکھنے والے بیوروکریٹس کی اہمیت اور کردار کو سراہا ہے ۔کارل مارکس نے ہیگل کی اس تھیوری کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے بیوروکریٹس کی موجودگی پر سخت اعتراض اُٹھائے ہیں۔ کارل مارکس لکھتا ہے ''کارپوریشن سول سوسائٹی کی ایک کوشش ہوتی ہے کہ وہ بذاتِ خود ریاست بن جائے'' لیکن بیوروکریسی بذاتِ خود ایک ریاست ہوتی ہے، جس نے سول سوسائٹی میں اپنے قدم جما لئے ہوتے ہیں۔ جان اسٹورٹ مَل ریاست میں بیوروکریسی کے ادارہ کو لازم اور مثبت سمجھتا ہے۔ وہ اسے حکومت کی ایک منفرد شکل قرار دیتا ہے جو کہ عوام کے منتخب شدہ نمائندگان سے کافی مختلف ہوتی ہے۔ بیوروکریٹس کا سب سے بڑا فائدہ ان کا تجربہ ہوتا ہے جس کی مدد سے وہ ریاست کے معاملات کو آگے بڑھاتے ہیں۔ بقول جان اسٹورٹ مَل، بیوروکریسی کا ادارہ اپنے اندر قانون کی پابندی، اصول اور ضابطہ نافذ کرنے والا ادارہ بننے کا رجحان رکھتا ہے۔ رابرٹ مرٹن (Robert Merton) بیوروکریسی کو تربیت یافتہ نا اہلیت (Traind Incapacity) قرار دیتا ہے۔ میکس ویبر بیوروکریسی کو ایک ایسا ادارہ قرار دیتا ہے جو اپنے

انتظامی علم کی بدولت دنیا پر غالب آ جانا چاہتا ہے۔ پاکستان میں بیوروکریسی کا ادارہ انگریزوں کے نوآبادیاتی دور کی پیداوار اور اس کا تسلسل ہے۔ یہ روزگار اور حکمرانی کا ایک ایسا شارٹ کٹ ہے کہ جس کے لئے بہت کم ذرائع اور بہت کم وقت درکار ہوتا ہے۔ یہ سدا بہار ادارہ ہے جس پر خزاں نہیں آتی اور نہ ہی بیوروکریٹس کو سیاستدانوں کی طرح مختلف وقفوں کے ساتھ عوام کے پاس منتخب ہونے کے لئے جانا پڑتا ہے۔

ہمارا بیوروکریٹ کسی بھی تحریری ضابطے کو موم کی ناک سمجھتا ہے، جس طرف چاہے موڑ لیتا ہے اور جیسا چاہے مفہوم نکال کر اس کی صورت بنا لیتا ہے، اسی مقصد کے لئے قانون سازی کی جو صورتیں بیوروکریٹس پیدا کرتے ہیں، ان کو غیر واضح اور مبہم رکھا جاتا ہے، یہ خصوصی ابہام کا اہتمام بقول ان کے قوانین کو جامع، وسیع اور دائمی بناتا ہے، ورنہ وقت اور حالات اتنی تیزی سے بدلتے ہیں کہ قانون کے پوری طرح عمل درآمد سے پہلے ہی وہ متروک قرار پا جائے۔ قوانین کی زبان ایسی غیر واضح، اصطلاحات ایسی پُر مغز رکھی جاتی ہیں کہ ہر ذی شعور، قانون کی تشریح کرنے والا بیوروکریٹ اس سے نت نئے مفاہیم اور حدود و امکانات دریافت کرتا رہتا ہے۔ ان کا دعویٰ اور کوشش ہوتی ہے کہ ان کے بنائے ہوئے قوانین ہر طرح کی صورتحال، ہر زمانے اور ہر جگہ پر سوالات کے جواب دے سکتے ہیں۔

یوں تو ہمارا واسطہ آئے دن حکومتوں کے اداروں میں کام کرنے والے لوگوں سے اور قوانین سے پڑتا رہتا ہے ہم دوسروں کی زبان سے قصے بھی سنتے رہتے ہیں، ان قوانین کے مبہم اور من چاہی توضیحات سے متاثرین جس ذہنی کرب اور عذاب سے گزرتے ہیں، اس پر بعض اوقات یقین کرنے کو دل نہیں کرتا، بھلا ایسا کیسے ممکن ہے؟ یہ تو بہت واضح صورتحال ہے۔ اس میں کوئی بھی آفیسر مجاز ایسا فیصلہ بھلا کیسے کر سکتا ہے؟ بیان کرنے والا ضرور کہیں نہ کہیں قانون توڑنے کا مرتکب ہوا ہوگا مگر جب خود پر گزرتی ہے تو پُرسان حال کوئی نہیں ہوتا۔

ملک میں تعلیم اور تحقیق کو بڑھانے کے لئے حکومتیں ریسرچ سکالرز کی حوصلہ افزائی کی مختلف صورتیں نکالتی رہتی ہیں۔اس سلسلے میں کیس سٹڈی کے طور پر میں آپ کے سامنے حکومت پنجاب فنانس ڈیپارٹمنٹ کا ڈاکٹریٹ کے سلسلے میں دیئے جانے والے الاؤنس کا ایک مراسلہ رکھنا چاہتا ہوں۔ یہ معاملہ ستمبر 1986ء سے آغاز ہوا، یہاں یہ بتانا غیر متعلقہ نہ ہو گا کہ پاکستان کی تاریخ میں قانون سازی، آرڈیننس، سرکلر جتنی تعداد میں عسکری حکمرانوں کے دور میں بیوروکریسی نے جاری ہوئے، جمہوری حکومتوں کے ادوار میں جاری ہونے والے ایسے قوانین وضوابط کی تعداد آٹے میں نمک کے برابر ہے۔ستمبر 1986ء اور بعدازاں جولائی 1988ء کو حکومت پنجاب نے فیڈرل گورنمنٹ کے احکامات کی روشنی میں ڈاکٹریٹ کرنے والے ریسرچ سکالرز کو خصوصی الاؤنس دینے کا اعلان کیا۔ یہ الاؤنس 1988ء میں -/1500 روپے ماہوار تھا جو تنخواہ کے ساتھ دیا جاتا تھا۔پہلی تفریق اور امتیازی سلوک یہیں ہو گیا کہ یہ ڈاکٹریٹ الاؤنس صرف سرکاری ملازمین یعنی تعلیمی اداروں میں کام کرنے والے ڈاکٹر صاحبان کو دیا گیا۔ یہ وہ لوگ تھے جنہیں اس سے پہلے حکومت ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے اسکالرشپ بھی دے چکی تھی۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایسے پاکستانی نے ڈاکٹریٹ ڈگری حاصل کی ہے، جو کسی حکومتی ادارے میں یا کہیں سرکاری ملازمت نہیں کرتا، تو کیا اس کا استحقاق نہیں ہے کہ وہ ڈاکٹریٹ الاؤنس سے فائدہ حاصل کر سکے۔ پھر دوسری بات یہ تھی کہ آرٹس سائنس یا سوشل سائنس کے کسی بھی مضمون میں اگر کوئی ڈاکٹریٹ کرتا ہے تو اس کو یکساں طور پر -/1500 روپے ماہانہ ڈاکٹریٹ الاؤنس ملے گا حالانکہ سائنس اور آرٹس کی ڈاکٹریٹ، امتحان کا طریقہ کار، معیار، استعداد سب میں نمایاں فرق تھا۔اس بات کو چودہ سال بعد محسوس کیا گیا، یہ ایک دوسرے عسکری حکمران کا دور تھا۔اگست 2002ء میں سائنس کے مضامین میں ڈاکٹریٹ کرنے والوں کو آرٹس کے شعبہ کے ڈاکٹر صاحبان سے الگ کر کے سائنس اور ٹیکنالوجی الاؤنس کا

اعلان کیا گیا۔اس کے لئے سائنس کے 18 ڈسپلن کو نوٹیفکیشن کا حصہ بنا دیا گیا تا کہ ابہام نہ ہو۔ڈاکٹریٹ الاؤنس برائے سائنس مضامین کی رقم -/1500 روپے سے بڑھا کر -/5000 روپے ماہانہ کر دی گئی۔اور ساتھ یہ بھی وضاحت کر دی گئی کہ یہ سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس لینے والے سابقہ الاؤنس مبلغ -/1500 روپے ماہانہ کا اہل نہ رہے گا۔ مزید وضاحت کے لئے تین شرائط بھی عائد کر دی گئیں۔

-1 سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس صرف متعلقہ سائنس کے شعبہ میں ڈاکٹریٹ ڈگری کے حامل افراد کو دیا جائے گا، جن کا بعد از ڈاکٹریٹ کم از کم تحقیق کا تجربہ 5 سال ہو چکا ہوگا۔

-2 تحقیقی مضامین کا معیار جانچنے کے لئے پاکستان کونسل آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی کو اختیار دے دیا گیا۔

-3 سائنس کے شعبہ سے وابستہ افراد جو انتظامی عہدوں پر تعینات ہوں گے اور وہ تحقیق میں فعال نہ ہوں گے، ان کو سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس نہیں دیا جائے گا۔

اس نوٹیفکیشن نے کئی سوالات کھڑے کر دیئے۔نوٹیفکیشن میں یہ وضاحت بھی کی گئی تھی کہ سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس صرف یونیورسٹی کے اساتذہ، سائنس اینڈ ٹیکنالوجی سے متعلق اداروں میں یا ریسرچ اینڈ ڈیویلپمنٹ کے شعبہ جات میں کام کرنے والے افراد کو ہی دیا جائے گا۔نوٹیفکیشن 9-اگست 2002ء کو جاری ہوا مگر اس کا اطلاق یکم جولائی 2001ء یعنی تیرہ ماہ پہلے سے کر دیا گیا، اس کے پیچھے کیا منطق تھی، متعلقہ فائل یا فیصلہ کرنے والے بیوروکریٹس ہی بتا سکتے ہیں۔اس نوٹیفکیشن کے جاری ہوتے ہی وہ ڈگری ہولڈر جو محروم رہ گئے تھے، انہوں نے کوششیں شروع کر دیں کہ کسی طرح اس نوٹیفکیشن میں تبدیلی لائی جائے۔ پہلا نوٹیفکیشن گورنر پنجاب کی جانب سے منظوری حاصل کرنے کے بعد

جاری کیا گیا دوسرا نوٹیفکیشن سیکرٹری فنانس نے مجاز اتھارٹی سے اجازت کے بعد یکم نومبر 2003ء یعنی کم وبیش 15 ماہ بعد جاری کیا اس تبدیل شدہ نوٹیفکیشن میں دواہم فیصلے کیئے گیئے۔

1- سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس سوشل سائنس میں ڈاکٹریٹ کرنے والوں کو بھی دیا جائے گا۔

2- گذشتہ نوٹیفکیشن میں عائد تینوں شرائط کو ختم کر دیا گیا ہے۔

اگر یہ تینوں شرائط ختم نہ کی جاتیں تو مسائل بے حد پیچیدہ ہو جاتے، ان شرائط کا بنیادی مقصد صرف اور صرف یہ تھا کہ ''اچھا سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس حاصل کر کے دکھائیں''۔ کچھ لوگ تو 5 سال کے تجربہ نہ ہونے کی وجہ سے فارغ ہو گئے، کچھ اپنی تحقیق کا Tangible Proof مہیا نہ کر پائے کہ جس کے معیار کا فیصلہ پاکستان کونسل فار سائنس اینڈ ٹیکنالوجی میں بیٹھے عالموں نے کرنا تھا اور ایک تعداد ان لوگوں کی تھی جو سائنسی اداروں میں ہی انتظامی عہدوں پر اختیارات کے مزے لوٹ رہے تھے لہٰذا ان کو بھی اس سے محروم رکھا گیا۔ ایسی شرائط عائد کرنے والے فنانس ڈیپارٹمنٹ کی سوچ فکر اور فیصلے کی استعداد کا نفسیاتی تجزیہ کیا جانا بہت سے اہم نقاط ہمارے سامنے لاسکتا ہے۔ اس تبدیل شدہ مراسلے میں یہ وضاحت بھی کر دی گئی کہ سوشل سائنسز کے ڈاکٹر صاحبان کو اس نوٹیفکیشن کے جاری ہونے کی تاریخ سے یہ الاؤنس حاصل ہو سکے گا حالانکہ پہلے نوٹیفکیشن کی جاری ہونے والی تاریخ سے تیرہ ماہ قبل کی تاریخ شامل کی گئی تھی۔ سوشل سائنسز والے اور سائنس اینڈ ٹیکنالوجی کے متعلق اداروں میں کام کرنے والے بااثر لوگ تھے، انہوں نے پندرہ ماہ میں سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس حاصل کر لیا اور بیوروکریسی کی عائد کردہ شرائط کو ختم کرا دیا۔ کالجز کے اساتذہ غیر فعال اور کمزور تھے۔ ان کی رسائی بیوروکریسی اور حکومتی ایوانوں میں کم

تھی لہٰذا ان کو یہ فائدہ حاصل کرنے میں 6 سال لگ گئے۔ 19 مئی 2008ء کو تیسری مرتبہ نوٹیفکیشن میں تبدیلی کی گئی اور لکھا گیا کہ اب نیچرل سائنسز، سوشل سائنسز ریسرچ اینڈ ڈویلپمنٹ ڈیپارٹمنٹ، یونیورسٹی اساتذہ کے علاوہ سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس کالجز کے اساتذہ بھی حاصل کرنے کے اہل ہوں گے البتہ خودمختار اور نیم خودمختار سرکاری اداروں میں کہ جنہوں نے حکومت پنجاب کا بنیادی تنخواہ کا ضابطہ اپنایا ہوا ہے، اس کے ملازمین سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس حاصل کرنے کے اہل نہ ہوں گے، اور ساتھ لکھا گیا کہ اس پالیسی کے تحت کالج کے اساتذہ کو 19- مئی 2008ء سے سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس دیا جائے جو نوٹیفکیشن جاری ہونے کی تاریخ تھی۔

جنوری 2009ء میں سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس کی رقم -/5000 روپے سے بڑھا کر -/10,000 روپے ماہانہ کر دی گئی۔ اس اضافہ کا درمیانی وقفہ سات برس ہے۔ جو نوٹیفکیشن اگست 2009ء میں سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس کے حوالے سے جاری ہوا، اس میں تین طرح کے ڈاکٹریٹ کرنے والے لوگ اہل قرار پائے تھے۔

1- یونیورسٹی میں پڑھانے والا اساتذہ۔

2- سائنس اور ٹیکنالوجی سے متعلق اداروں میں کام کرنے والے ملازمین۔

3- ریسرچ اینڈ ڈویلپمنٹ ڈیپارٹمنٹس کے ملازمین۔

یونیورسٹی اساتذہ میں پہلے نیچرل سائنسز، پھر سوشل سائنسز، پہلے یونیورسٹی اور پھر کالجز میں پڑھانے والے تمام اساتذہ سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس کے اہل قرار پا گئے۔ سائنس اینڈ ٹیکنالوجی سے متعلق اداروں میں کام کرنے والے وہ لوگ جو انتظامی عہدوں پر تھے یا جن کے پاس تحقیق کا Tangible Proof نہ تھا، یا جنہیں 5 سال ڈاکٹریٹ کئے ہوئے نہ ہوئے تھے، یہ تمام شرائط تو پندرہ ماہ بعد ختم کر کے ان کو مستفید کر دیا گیا۔ اب رہ

گئے تیسرے گروپ کے لوگ، ان میں جن اداروں کو حکومتی سطح پر ریسرچ اینڈ ڈویلپمنٹ ڈیپارٹمنٹ کا مقام حاصل تھا، ان کے ملازمین کو تو شرائط ختم ہونے کے بعد الاؤنس ملنا شروع ہو گیا مگر وہ ادارے جن کو ریسرچ و ڈویلپمنٹ ڈیپارٹمنٹ قرار نہیں دیا گیا، انہوں نے اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے پنجاب سروس ٹربیونل اور ہائی کورٹ سے رجوع کیا۔

کئی ماہ کی عدالتی کاروائی کے بعد عدالت نے حکومت پنجاب کو ہدایات جاری کیں کہ کسی ادارے کو ریسرچ اینڈ ڈویلپمنٹ آرگنائزیشن قرار دینے کے لئے کوئی پالیسی مقرر کی جائے۔اس حکم کی روشنی میں وزیراعلیٰ پنجاب نے ایک کمیٹی تشکیل دی جس نے اپنے کئی اجلاس کے بعد درج ذیل معیار مقرر کیا جس کے لئے فنانس ڈیپارٹمنٹ نے جنوری 2011 میں ایک اور نوٹیفکیشن جاری کیا،اس کے مطابق۔

1- وہ تمام ریسرچ اینڈ ڈویلپمنٹ آرگنائزیشن جو حکومت نے مختلف محکموں میں قائم کر رکھی ہیں، ان کے ملازم بدستور نوٹیفکیشن کے مطابق سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس کے اہل رہیں گے۔اسی طرح سوشل سائنسز کے تمام صوبائی ملازمین کی اہلیت بھی برقرار رہے گی۔

2- وہ دوسری آرگنائزیشن ، جنہیں حکومت نے ریسرچ اینڈ ڈویلپمنٹ آرگنائزیشن قرار نہیں دیا، ان کے ملازمین ابتدائی طور پر -/5000 روپے یعنی نصف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس حاصل کر سکیں گے تاہم ان کے کیسز -/10,000 روپے ماہانہ سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس کے لئے زیر غور لائے جا سکتے ہیں اگر وہ خود کو ڈاکٹریٹ کے بعد تحقیق سے وابستہ رکھیں گے اور ہائیر ایجوکیشن کمیشن کے منظور کردہ ریسرچ جرنل میں تین سالوں کے اندر تین تحقیقی مضامین شائع کروائیں گے۔ان مضامین کی کاپیاں مہیا کرنے کے بعد ان کو پورا سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس یعنی -/10,000 روپے ماہانہ بمعہ گذشتہ

نصف بقایا جات کی صورت میں ادا کیا جائے گا۔

3- پلاننگ اینڈ ایویلیویشن ڈائریکٹوریٹ اورایل اینڈ ڈی ڈی ڈیپارٹمنٹ کا Extention Wing ریسرچ اینڈ ڈویلپمنٹ آرگنائزیشن قرار نہیں دیا جا سکتا۔

حقیقی صورتحال یہ ہے کہ ہائیرایجوکیشن کمیشن کے منظور شدہ ریسرچ جرنل کی مختلف شعبہ جات میں تعداد بہت کم ہے، کئی شعبوں میں ایک ریسرچ جرنل بھی منظور شدہ نہیں ہے۔ جہاں موجود ہے وہاں ایک ریسرچ پیپر کو شائع ہونے میں ایک سے دو سال عموماً درکار ہوتے ہیں کیا تین سالوں میں تین ریسرچ پیپر شائع ہو سکتے ہیں؟ یہ سوال اپنی جگہ الگ سے موجود ہے مگر اہم بات یہ ہے کہ سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس کے لئے جو بنیادی معیار مقرر ہے، کیا وہ اس ملک کے سبھی لوگوں کے لئے یکساں نہیں ہونا چاہئے اگر کوئی ڈاکٹر کسی کالج یا یونیورسٹی میں پڑھا نہیں رہا یا کسی تحقیقی و سائنسی ادارے میں کام نہیں کر رہا تو کیا اس کی ڈاکٹریٹ کی ڈگری اس کے لئے محض کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے جس کی کوئی حیثیت نہیں۔ اور یہ جو ٹکڑوں میں قانون سازی ہو رہی ہے، کیا یہ قانون سازی کرنے والوں کی نااہلیت کی مرہونِ منت نہیں ہے کہ جس کا آغاز سیکشن آفیسر سے ہوتا ہے اور جس کا آخری زینہ سیکرٹری کا عہدہ ہے۔

اس سلسلے کا اب تک کا فنانس ڈیپارٹمنٹ کا آخری سرکلر جون 2012ء کا ہے۔ اس کا عنوان ''گرانٹ آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس'' نہیں ہے، بلکہ اس کا عنوان وہی ہے جو ستمبر 1986ء میں فنانس ڈیپارٹمنٹ سے جاری ہونے والے سرکلر کا عنوان ہے یعنی ''گرانٹ آف پی ایچ ڈی الاؤنس/ ڈی ایس سی الاؤنس''۔ اس نوٹیفکیشن کے مطابق مجاز اتھارٹی نے گذشتہ 26 برسوں میں وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے تمام نوٹیفکیشن بہ عنوان بالا منسوخ کر دیئے ہیں، یکم جولائی 2012ء سے ہر شعبہ میں ڈاکٹریٹ ڈگری رکھنے والوں کو

-/10,000 روپے ماہانہ بلا امتیاز وتفریق ڈاکٹریٹ الاؤنس دینے کا فیصلہ کیا ہے۔ سائنس اینڈ ٹیکنالوجی الاؤنس کو بھی ختم کر دیا گیا ہے اب انہیں بھی PhD الاؤنس کی مد میں -/10,000 روپے ماہانہ ہی ملے گا اور یہ تمام شعبہ جات اور تمام مضامین کے لئے یکساں ہو گا۔

26 برسوں پر محیط یہ کھیل ختم ہو گیا۔ اس کھیل کے کردار کیا ثابت کرنا چاہتے تھے؟ ان 26 برسوں میں مختلف شعبہ جات کے ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے حامل افراد کا کتنا وقت ضائع ہوا، کتنی توانائیاں خرچ ہوئیں اور وہ کس ذہنی انتشار اور پریشانی سے گزرے، کیا ہماری بیوروکریسی کبھی اس زاویئے سے سوچنے کی زحمت گوارا کرے گی۔ کیا قانون سازی وقت، توانائی اور ذہنی سکون برباد کرنے کے لئے کی جاتی ہے۔ یہ چند سوال میں نے آپ کے سامنے رکھے ہیں بیوروکریسی کی اس ایک قانون سازی کی کوشش نے اس مضمون کی شکل میں بھی میرا اور آپ کا کتنا وقت ضائع کیا، کیا کبھی وہ معذرت خواہ ہوگی؟ ہرگز نہیں۔ جو منظرنامہ میں نے آپ کے سامنے رکھا یہ ان کوششوں کا دس فیصد بھی نہیں بنتا جو جنوری 2011ء میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد جولائی 2013ء یعنی دو سال اور چھ ماہ کے عرصہ میں مجھے اپنے خودمختار سرکاری ادارے سے پی ایچ ڈی الاؤنس حاصل کرنے میں کوششیں کرنا پڑیں، اس عرصہ میں دو سیکرٹری بدلے، تین ایڈیشنل سیکرٹری، تین ڈائریکٹر فنانس اور دو ڈائریکٹر ایڈمنسٹریشن تبدیل ہوئے، الحمدللہ یہ خاکسار آج ماہانہ تنخواہ کے ساتھ دس ہزار روپے پی ایچ ڈی الاؤنس بھی لے رہا ہے یہ الگ بات ہے کہ میرا بیٹا کلاس III میں اور بیٹی کلاس I میں ہے اور میں ان کی ماہانہ -/26000 ہزار روپے فیس ادا کرتا ہوں۔

☆......☆☆☆......☆

سماجی قوانین کا ارتقاء

ڈاکٹر ریاض احمد شیخ

انسانی معاشرے میں سماجی قوانین کے ارتقا کی ایک طویل تاریخ ہے۔ اپنے ابتدائی دور میں جب انسان انتہائی سادہ زندگی گزار رہا تھا اور اس کا گزارہ درختوں پر لگنے والے پھل، پتے اور آسانی سے شکار کیے جانے والے جانور تھے تو سب کچھ مل جل کر کرلیا جاتا تھا۔ اور حاصل شدہ اشیا تمام افراد میں تقسیم مساوی بنیادوں پر کردی جاتی تھیں۔ کارل مارکس نے انسانی معاشرے کے اس دور کو ابتدائی کمیون کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ یہ انسان بڑی آزاد منش زندگی گزارتا تھا۔ کسی علاقے میں شکار اور پھل پتے کم ہوجانے کے بعد دوسرے قریبی علاقے میں منتقل ہوجاتے تھے۔ موسم کی سختی بھی عارضی نقل مکانی کا باعث بن جاتی تھی۔ اس دور کا انسان زیادہ تر خانہ بدوشی کی زندگی گزارتا تھا۔

انسانی معاشرے میں ابتدائی اہم تبدیلی تقریباً دس ہزار سال قبل آئی جب انسان نے زراعت کے ابتدائی اصول دریافت کر لیے۔ اب خانہ بدوشی کے بجائے دریاؤں کے کنارے شہر بسائے جانے لگے اور مستقل آبادی کا تصور سامنے آیا۔ ابتدائی انسانی بستیاں دریاؤں کے قریب بنانے کے پس پشت فطرت کے قوانین (Laws of Nature) کا عمل دخل شامل تھا۔ کیونکہ کاشت کے لیے پانی وافر مقدار میں درکار ہوتا تھا اور یہ صرف

دریاؤں کے قریب ہی رہ کر حاصل کیا جا سکتا تھا۔ اس لیے یہ لبِ دریا ہی ہیں۔ اس زرعی معاشرے نے اپنا ارتقائی سفر جاری رکھا اور اگلے پانچ ہزار سال میں اب زراعت اور کھیتی باڑی انسانی خوراک اور معاشیات کا ایک اہم جز بن گئی۔ اس دور کی زائد پیداوار (surplus) نے معاشرے کو پہلی مرتبہ طبقاتی بنیادوں پر تقسیم کیا۔ اس سے قبل کا معاشرہ تمام افراد کی ضروریات کا برابری کی بنیاد پر خیال رکھتا آیا تھا۔ لیکن اب انسانی سماج جاگیردارانہ بنیادوں پر تقسیم ہو گیا۔ ایک چھوٹا گروہ زمینوں کا مالک بن بیٹھا اکثر لوگ ان زمین مالکان کے ہاں محنت کرنے پر مجبور ہو گئے۔ کہیں کہیں قبائلی نظام بھی سامنے آیا۔ جہاں زمین تمام قبیلے کی مشترکہ ملکیت تھی اور اس پر پیدا ہونے والی اشیاء پر قبیلے کے تمام افراد کا حق تھا۔ لیکن یہ حق یقیناً سردار کے پاس ہی محفوظ تھا کہ وہ قبیلے کے تمام افراد میں یہ پیداوار تقسیم کرے۔

اس ابتدائی دور کے زرعی جاگیرداری اور قبائلی دور کے معاشروں نے پہلی مرتبہ قوانین (laws) بنانا شروع کیے۔ اپنے استحصالی نظام کو برقرار رکھنے اور اس کو تحفظ فراہم کرنے کے لیے ان معاشروں کے استحصالی اور اشرافیہ طبقات نے ایسے قوانین بنائے جو کہ عام لوگوں کے حق میں نہیں جاتے تھے اور جب لوگوں نے ان کے خلاف کبھی کبھار آواز اٹھانے کی کوشش کی تو ایسے مواقعوں پر ’جرگہ‘ جیسے اداروں کے ذریعے ان کی آواز دبانے کی کوشش کی گئی۔ جرگہ میں شامل اکثر افراد وہ ہوتے تھے جنہیں یہ سردار اور جاگیرداران کے خوشامدانہ رویوں کے باعث اس فیصلہ سازی کے عمل میں شریک کر لیتے تھے۔ کیونکہ انہیں یقین ہوتا تھا کہ یہ افراد اس کا مرضی کے خلاف نہیں جائیں گے۔ اس مرحلے پر معاشرے میں مذہب بھی متعارف ہوا۔ ابتدائی معاشرے کا انسان مذہب کے ادارے سے بالکل متعارف نہ تھا اور نہ ہی اس پر کوئی یقین تھا۔ زرعی معاشرے کے دور میں دنیا کے قدیم ترین مذاہب سامنے آئے۔

مذاہب نے انسانی معاشرے میں پائی جانے والی تقسیم کو نہ صرف مستحکم کیا بلکہ مذاہب نے ایسے قوانین کی مکمل حمایت کی جو کہ انسانی معاشرے میں جاری تقسیم کو بالکل درست اور جائز تسلیم کرتے تھے۔ مذہبی تعلیمات میں اس بات کا خیال رکھا گیا کہ انسانی معاشرے کی درجاتی تقسیم کو صرف من وعن تقسیم نہیں کیا گیا بلکہ ان لوگوں کے خلاف سخت تادیبی کاروائی بھی کی جائے جو کہ اس سماجی تقسیم کو قبول کرنے کو تیار نہ تھے۔ مذہبی پیشوا اس کو منجانب خدا تسلیم کرتے تھے۔ ان کے خیال میں خدا نے یہ تفریق قائم کی ہے اور اسکے بغیر انسانی معاشرے میں توازن برقرار نہیں رکھا جاسکتا۔ اس لے اس دور میں بننے والے قوانین انسانی معاشرے کی تقسیم کو برقرار رکھنے اور اس کو جائز تسلیم کیے جانے کی تگ ودو کے لیے تھے۔ بورژوا سماجی نقطہ نظر کے حامل ماہرین نے اس سماجی تقسیم کی کو ساختی ڈھانچی نقطہ نظر (Structural Functional) کے تحت نہ صرف وضاحت پیش کی بلکہ تقسیم کے اس عمل کو مکمل طور پر جائز قرار دیا۔ اس لیے اس سماجی تقسیم کی بنیاد پر بنائے جانے والے قوانین کو بھی مکمل طور پر تحفظ فراہم کیا۔

انسان نے معاشرے کی ترقی کے عمل کو ارتقاء کے ایک طویل تجربے کے دوران سمجھ کر اس کو آگے بڑھانے کی کوشش کی تھی۔ اس دوران انسان نے اقدار (value)، معیار (Norm) رہن سہن، لباس، تہوار اور میلے ٹھیلے اپنی مرضی آزادی اور خواہش کے تحت بنائے تھے۔ فصل کے بوئے جانے سے لے کر اس کے کاٹے جانے تک مختلف قسم کے جشن منائے جاتے جو کہ ان کی خوشی کی عکاسی کرتے۔ لیکن معاشروں کے طبقاتی بنیادوں پر تقسیم ہونے کے عمل نے ان تمام رویوں کو بھی سماجی بنیادوں پر تقسیم کر کے رکھ دیا۔ اب اشرافیہ جدا خوشی کا اظہار کرتا اور عام لوگوں کو اشرفیہ سے دور رکھا جاتا۔ معاشرے کے نچلے طبقے کا سایہ بھی اشرافیہ کے لیے قابل قبول نہ تھا۔ اشرافیہ کے کھانے کے طور طریقے بھی بدل گئے، ان کے لباس اور سواری کے انداز بھی بدل گئے۔ ان کے تفریح کے طریقوں نے بھی نئی شکل

اختیار کر لی جبکہ عام لوگوں کو اشرافیہ کے اس طرز زندگی سے دور رکھا گیا بلکہ ایسے قوانین بنائے گئے جس کے تحت عام لوگ ان اشرافیہ سے کسی بھی صورت مقابلہ نہ کر سکے۔

اس دوران انسانی معاشرے میں ایک اور ادارہ قائم ہوا اور وہ تھا غلامی کا ادارہ۔ غلامی کے انسانی معاشرے میں متعارف کرائے جانے کے بعد غلاموں کے لیے جدا قوانین بنائے گئے (ڈاکٹر مبارک علی۔ غلامی اور نسل پرستی) ان غلاموں کی زندگی ایسے جانوروں سے زیادہ نہ تھی جو کہ صرف پیداوار میں مشین کے ایک پرزے کے طور پر استعمال ہوتے تھے۔ ان کو کھانے پینے کو کم سے کم اور کام زیادہ سے زیادہ لیا جاتا تھا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ غلاموں کی اس گرتی ہوئی سماجی زندگی کو مذہب نے بھی مکمل طور پر اپنا تحفظ فراہم کیا۔ غلاموں کو اس غلط سماجی تفریق کے خلاف متحرک کرنے کے بجائے انہیں اس صورت حال کو منجانب خدا تسلیم کرنے کی ہدایت مل گئی۔ غلاموں کے خلاف بنائے جانے والے قوانین کے تحت انہیں شادیاں کرنے کی اجازت بھی نہ تھی۔ اس مقصد کے لیے انہیں مالکان سے اجازت لینا پڑتیں۔ غلاموں کے فرار ہونے کی صورت میں دوسرے علاقے کی اشرافیہ اسے زبردستی واپس اپنے مالک کے پاس بھیج دیتی تھی۔ یہ اشرافیہ کے عام لوگوں کے خلاف بنائے جانے والے قوانین تھے۔ غلاموں اور دیگر ملازمین کو اس بات کی اجازت نہ تھی کہ وہ اشرافیہ کی خواتین کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھیں جبکہ اشرافیہ کو ان غلاموں اور عام افراد کی خواتین پر مکمل حقوق حاصل تھے۔ وہ جس طرح چاہیں ان کا بلا کسی روک ٹوک اس کا استحصال جاری رکھ سکتے تھے۔ بعد ازاں اس خطرے کو مکمل طور پر خارج کرنے کے لیے اشرافیہ کی خواتین کی خدمات کے لیے مردوں کے بجائے زنخے (ہیجڑے) زنان خانوں میں خدمات سرانجام دینے لگے۔

اشرافیہ کا اپنی خواتین کو دیگر مردوں سے بچائے رکھنے کے پس پشت مردانہ جاگیردارانہ نظام کا تصور تھا جس کے تحت عورت کی پاک دامنی (virginity) اور اس کی

بنیاد پر جاگیردار اور وراثت کا تعین ہوتا تھا۔ وراثتی قوانین کے تحت پیدا ہونے والے بچے کے باپ کا تعین ہونا ضروری تھا۔ اگر بچے کی ولدیت کا صحیح تعین نہ ہو تو پھر جاگیردار کی وراثت ایک بہت بڑا مسئلہ بن جاتا تھا۔ اس سے نئی معاشرتی اقدار اور روایات نے جنم لیا۔ جس کے تحت اشرافیہ کی خواتین کو قابل احترام اور محترم جانا جانے لگا کیونکہ ان کی پاک دامنی مسلم تھی جبکہ ذیلی طبقے کی خواتین کو حقارت سے دیکھا جانے لگا کیونکہ ان کو اشرافیہ اپنے استحصال کے لیے استعمال کرسکتا تھا۔ بلکہ کچھ معاشروں میں تو یہ قانون بن گیا تھا کہ کسی ذیلی طبقے میں شادی ہونے والی عورت اپنی پہلی رات جاگیردار کے ساتھ گزارے گی۔

انسانی معاشرے میں عورت کے سماجی رتبے کو گرانے میں کئی عوامل، گروہ اور اداروں نے کام کیا۔ جاگیردارانہ نظام کے آتے ہی یہ بات ٹھہری کہ عورت اور خصوصاً اشرافیہ طبقے کی عورت بعد از شادی صرف ایک مرد سے ہی جنسی تعلقات رکھ سکتی ہے اور اس قانون کی خلاف ورزی کی عورت میں عورت کو سخت سزا دی جاسکتی ہے جبکہ اس کے مقابل مرد کو اس بات کی مکمل آزادی حاصل تھی کہ وہ بلا کسی روک ٹوک سے چاہے جتنی عورتوں کے ساتھ تعلق رکھ لے اور خصوصاً اشرافیہ طبقے کے مرد کو تو اضافی رشتے رکھنے میں کوئی دشواری حائل ہی نہ تھی۔ یہ قانون وراثت کے اصول کو تقویت پہنچانے کے لیے بنائے گئے۔ لیکن مذہب کے ادارے کے متعارف کرائے جانے کے بعد ان قوانین میں مزید سختی آتی چلی گئی۔ مختلف مذاہب نے جدا قسم کے قوانین ترتیب دیے۔ مثلاً کچھ مذاہب میں مرد کو بیک وقت کئی شادیوں کی اجازت دے دی گئی۔ اسی طرح کئی مذاہب نے عورت کو شادی کے بعد طلاق کا حق نہیں دیا اور عورت کسی بھی صورت میں مرد سے طلاق حاصل نہیں کرسکتی جبکہ دیگر کچھ مذاہب میں یہ پابندی عائد کی گئی کہ شوہر کے مرنے کے بعد بیوہ بقیہ تمام عمر دوسری شادی نہیں کرسکتی اور اسے بقیہ عمر محرومی، بے بسی اور معاشرے سے کٹ کر رہنا ہوگا۔ حد تو یہ کہ بیواؤں کے لیے لباس بھی بالکل علیحدہ رکھا گیا تا کہ ان کی جداگانہ شناخت رکھی

جا سکے۔اسی طرح مذاہب نے عبادتوں اور دیگر رسومات کا بھی ایک سلسلہ ترتیب دیا۔ان کی نحرافی پر مذہبی قوانین کے تحت سخت سزاؤں کا نظام ترتب دیا گیا۔جس کا مقصد یہ تھا کہ ایک ایسا سلسلہ بنایا جائے جس کے تحت پیروکار مذہب کی تعلیمات کو چیلنج نہ کریں اور مذہبی پیشواؤں کے بتائے ہوئے اصولوں کے تحت ان پر آنکھیں بند کر کے عمل پیرار ہیں۔

انسانی تاریخ میں ایک اہم موڑ اس وقت آیا جب ریاستوں اور بادشاہتوں نے مذہب کو حکومتوں کا حصہ بنانا شروع کر دیا۔اس طرح ریاستیں اور مذہب ایک دوسرے میں گڈ مڈ ہونے لگیں۔اس الحاق نے ایک دوسرے کو نہ صرف تقویت فراہم کی بلکہ ریاست اور مذہب نے مل کر ایسے قوانین بنائے جس نے معاشرے میں استحصال کے عمل کو مزید تیز کیا۔مثلاً کئی مواقعوں پر جنگوں کی مذہبی بنیادوں پر حمایت کی گئی۔کئی ملک میں رہنے والی مذہبی گروہوں اور اقلیتوں کے خلاف قانون بنائے گئے۔جو کہ یقیناً بااثر اور اکثریتی مذہب اور فرقوں کے پیروکاروں کے مطالبات پر سامنے آئے لیکن ان کی وجہ سے اقلیتی فرقوں سے تعلق رکھنے والے افراد بڑی بُری طرح استحصال کا شکار ہوئے۔مذہبی بنیادوں پر بنائے جانے والے قوانین نے جہاں ایک طرف مخالفین کے خلاف نفرتوں کا ایک سلسلہ شروع کیا تو دوسری طرف انسانی آزادیوں پر قدغن بھی لگائیں۔مذاہب سے قبل انسانی معاشرے میں فلسفے اور منطق (logic) کو بڑی اہمیت تھی اور قوانین اسی بنیاد پر بنتے تھے جبکہ مذہب کے آنے کے بعد انسانی سوچ پر پابندیاں اور حدود و قیود عائد کر دی گئیں۔اس مرحلے پر ہر چیز آسمانی اور ماورائیت سے منسوب ہو کر نا قابل تنقید ٹھہری۔مذہبی قوانین میں اختلاف کی گنجائش نہ تھی اور اختلاف کرنے والوں کے لیے سخت سزاؤں اور تعزیروں کا سلسلہ بنایا گیا۔ یورپ میں عیسائیت کے سخت قوانین کے خلاف بات اٹھی تو اسے سختی سے کچلنے کی کوشش ہوئی۔پادریوں اور راہبوں کے کرپشن کے قصوں کے خلاف جارج کالون اور لتھور نے بغاوت کر کے الگ فرقہ بنالیا۔اسی طرح ہندو مذہب کے ذات پات کے سخت گیر قوانین

کے خلاف بدھ مت اور بعد ازاں سکھ مذہب سامنے آیا۔ جہاں ذات پات کے ظالمانہ نظام کی بھرپور مخالفت کی گئی اور شاید ہندوستان میں اسلام کو مقبولیت بھی اسی لیے حاصل ہوئی کہ اس نے ذات پات سے بالاتر ہو کر بات کی اور نچلی ذات ک لوگ ہی زائد تر مسلمان ہوئے۔ عہد وسطیٰ میں مذہب کی بنیاد پر ہونے والے فسادات نے انسانی تاریخ کے بدنما ترین دور کو جنم دیا۔

چودھویں صدی میں سائنس کی ترقی نے مذہب اور مذہبی قوانین کو بڑا سخت چیلنج دیا۔ سائنس نے صدیوں سے ذہنوں میں بٹھائے گئے مفروضوں کو غلط ثابت کر دیا۔ اس سلسلے میں گلیلیو کا یہ کہنا کہ سورج وہ مرکز ہے جس کے گرد تمام سیارے گردش کر رہے ہیں۔ یہ درحقیقت مذہبی پیشواؤں کے لیے ناقابل برداشت تھی۔ ان کے خیال میں یہ شرک تھا۔ کیونکہ ان کی مذہبی تعلیمات کے مطابق زمین اس کائنات کا مرکز تھا اور اسی کے گرد تمام سیارے گردش کر رہے ہیں۔ گلیلیو کو مذہبی قوانین کو غلط کہنے کے جرم میں قید کیا گیا۔ لیکن بعد ازاں سائنس کی بات درست ثابت ہوئی۔

جب مذہب اور سائنس کا تصادم ہوا تو اس کے نتیجے میں بھی کئی قوانین میں تبدیلی آئی کیونکہ سائنس نے یہ ثابت کیا کہ ہر چیز کو اس کے مناسب وقت پر ہونا چاہیے۔ اس کی ایک بہترین مثال کم عمر کی شادیاں ہیں۔ سائنس نے تحقیق سے بتایا کہ کم عمری کی شادی چھوٹی بچیوں کے لیے کس قدر نقصان کا باعث ہو سکتی ہیں۔ اس لیے اب تمام ریاستوں نے شادی کے لیے کم از کم عمر کا قانون بنا لیا ہے اور کسی بھی لڑکی کی ۱۸ برس سے قبل شادی نہیں کی جا سکتی اور اس کی خلاف ورزی نہایت سنگین جرم ہے اور قانوناً اس میں اسکے لیے سزا کا بھی تعین کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح سائنس نے یہ بھی آگاہی دی کہ وہ مائیں جو بہت جلد اور زیادہ بچے پیدا کرتی ہیں وہ بھی بیماریوں کا شکار رہتی ہیں اور وہ صحت سنگین مسائل کا سامنا کر سکتی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ آبادی پر کنٹرول کیا جائے اور ماؤں کو کم بچے پیدا کرنے پر

راغب کیا جائے اس کے لیے آبادی کنٹرول کرنے کے منصوبے بنائے گئے اور پروگرام شروع ہوئے۔اوران خاندانوں کوخاص ترغیبات دی گئیں جن کے کم بچے تھے۔مارتھس کے آبادی کے بڑھنے کے قانون نے کئی اقوام کواس خوف میں مبتلا کردیا کہ اگر آبادی کو کنٹرول نہ کیا گیا تو وہ ملکی ترقی کے عمل کو دھچکا لگا سکتی ہے۔اس لئے آبادی کو کنٹرول کرنے کے لئے نہایت سخت قوانین بنائے گئے جس کی ایک واضح مثال چین کی ہے جہاں انقلاب کے بعد صرف ایک بچے کی اجازت دی گئی۔

مذاہب کے غیر انسانی قوانین کے خلاف بھی تحریکیں اٹھتی رہیں اورانہیں معاشرے میں قبولیت ملتی رہی۔اس کی ایک بہترین مثال بنگال کے اصلاح پسند راجہ رام موہن رائے کی تحریک تھی۔ انہوں نے ہندو معاشرے میں ستی کی رسم کو ختم کرنے کے لیے بڑی بھرپورتحریک چلائی۔جس کے نتیجے میں انگریزوں کی طرف سے بنائے گئے قوانین کوعوامی سطح پر قبول کیا گیااورستی کی بھیانک رسم کا خاتمہ ہوسکا۔

یورپ میں تیس سالہ جنگ کے اختتام پراور پھر خصوصاً انقلاب فرانس کے بعد قومی ریاست کا تصور ابھر کر سامنے آیا۔اس قومی ریاست کے تصور نے قبل ازیں کے بڑی سلطنتوں اور بادشاہتوں کے خیال کو پس پشت ڈال دیا۔قومی ریاستوں نے اپنی جدوجہد میں نئے قوانین بنائے۔ دستور بنائے گئے۔طرز حکومت کی وضاحت کی گئی۔کئی نئے ادارے قائم ہوئے۔جمہوری طرزحکومت ایک کامیاب طریقہ حکمرانی بنا۔باقاعدہ پولیس، فوج اور عدلیہ کے ادارے قائم ہوئے اوران کے قوانین بنائے گئے۔ پولیس اورفوج میں بھرتی کا طریقہ کار واضح ہوا۔ان کے کام اور ذمہ داریاں متعین ہوئیں۔ جرائم کے روک تھام کے لیےقوانین بنائے گئے۔ جرائم کی تحقیق کے لیے پولیس کو واضح اختیارات دیئے گئے۔شہروں میں میونسپل سہولیات فراہم کرنے کے لیے ایک نظام ترتیب دیا گیا۔میکس ویبر کے خیالات میں اس عہد کی عقلیت پسندی نے ترقی کے عمل کو بڑی تیزی سے آگے

بڑھایا۔اس کے خیال میں بیوروکریسی نے ریاستوں کے نظام ترتیب دینے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ بیوروکریسی غیر جانبدار رہ کر لوگوں کو بڑے احسن طریقے سے امور سرانجام دے رہی تھی۔

اسی عرصے میں نئے علوم کے اضافے نے نئے سماجی قوانین کی ضرورت پر زور دیا اور بوسیدہ روایتوں کو توڑنے کی بات کی۔ اس سلسلے میں عمرانیات اور نفسیات کے باقاعدہ مضمون کے طور پر متعارف کیے جانے کے باعث انسان معاشرے میں اب انسانی سوچ و فکر کا محور بن گیا۔نفسیات نے اپنی تحقیق کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ جبر انسان کی صلاحیتوں کو کچل کر رکھ دیتا ہے۔انسانی خواہشات وجبلیات کو دبانا کسی بھی طرح انسانی ترقی کے لیے کارآمد نہیں بلکہ یہ انسان کی ترقی میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہے اور انسانی شخصیت الجھنوں کا شکار ہو کر بیماریوں میں مبتلا ہو جاتی ہے۔فرائیڈ نے معاشرے میں خواتین کے ساتھ رکھے جانے والے امتیازی سلوک کا نفسیاتی بنیادوں پر جائزہ لیا اور ثابت کیا کہ ہسٹریا کی شکار اکثر خواتین معاشرتی جبر کا شکار ہوتی ہیں۔فرائیڈ نے تجویز کیا کہ ایسی قانون سازی کی جائے کہ خواتین، بچوں اور دیگر افراد پر کوئی جبر نہ ہو۔ان کو اپنے فیصلے کرنے کی آزادی ہونی چاہیے۔فرائیڈ کے بعد اس کے ایک اور ساتھی ایلفرڈ اڈلر نے معاشرے کی سماجی تقسیم کی بنیاد پر پائے جانے والے جبر کی بات کی۔ اڈلر کو سوشلسٹ نفسیات دان بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے خیال میں اگر فرد کو معاشرے میں برابری کی بنیاد پر رتبہ دیا جائے تو وہ بہتر طریقے سے ترقی کے عمل میں اپنا کردار ادا کر سکتا ہے۔

نفسیات دانوں کی طرح ماہرینِ عمرانیات نے بھی اپنی تحقیق کا محور انسانی معاشروں کو بنایا۔ابتدائی ماہرین عمرانیات آگسٹ گومتے اور ایمائل درخائم نے انسانی معاشروں کے رواں نظام کی بھرپور حمایت کی اور اس میں کسی قسم کی تبدیلی کی بھرپور مخالفت کی۔انہوں نے انقلاب فرانس جیسی کسی کوشش کی مکمل مخالفت کی۔ ان کے خیال میں یہ انقلابی کوششیں

معاشرے میں توڑ پھوڑ اور خون خرابے کا باعث بنتی ہیں۔ اس لیے انقلابی تبدیلی کی حمایت نہیں کی جاسکتی۔ ایمائندرخائم نے فرانسیسی معاشرے کے مطالعے کے بنیاد پر خودکشی کے رجحانات کا جائزہ لیا اور ایک نہایت مفصل کام کیا۔ اس قسم کے تحقیقی کاموں نے انسانی معاشروں میں بنائے گئے قوانین کو تنقیدی نگاہ سے دیکھا تو دوسری طرف ان میں تبدیلیوں کی بات بھی کی۔

اس سلسلے میں سب سے اہم فریضہ کارل مارکس نے سرانجام دیا۔ اس نے تاریخی مادیت، زائد پیداوار، کا مطالعہ کرتے ہوئے معاشرے میں استحصال کے عمل کا جائزہ لیا اور انسانی معاشرے کو استحصالی عمل سے مکمل مبرا قرار دینے کے لیے اشتراکیت کا اصول پیش کیا۔ جس پر عمل کر کے انسانی معاشرے سے استحصال کے عمل کا خاتمہ کیا جاسکتا تھا۔ سوویت یونین میں اشتراکیت کے نافذ کیے جانے کے بعد وہاں فلاحی ریاست کے قائم کیے جانے کے بعد سرمایہ دارانہ دنیا میں بھی ایک بے چینی کی لہر چلی اور محنت کشوں اور عوام نے سماجی تحفظ کی بات کی۔ سرمایہ دارانہ دنیا نے اشتراکیت کے خطرے کو بھانپتے ہوئے مجبوراً اپنے ملکوں میں کسی حد تک سماجی تحفظ کے قوانین نافذ کرنا شروع کیے۔ جس کے تحت بوڑھے افراد کے لیے سہولتیں دی گئیں۔ پنشن کے قوانین بنائے گئے۔ بے روزگاروں کو گزارہ الاؤنس دینے کا اعلان کیا گیا۔ اس قسم کے قوانین بنا کر معاشرے کے مختلف طبقات کو مطمئن کرنے کی کوشش کی گئی۔

صنعتی انقلاب کے بعد یورپ، امریکہ اور دیگر ممالک میں بڑے شہر بنائے جانے لگے اور ان شہروں کی خصوصیت یہ تھی کہ یہ صنعتی شہر تھے۔ شہروں میں صنعتیں لگنے کے باعث گاؤں، دیہاتوں اور دور افتادہ علاقوں سے لوگ منتقل ہو کر ان شہروں کی طرف منتقل ہونے لگے۔ نقل مکانی کے باعث شہروں کی آبادیاں بے تحاشہ بڑھنے لگیں اور آبادی کے بڑھنے کے بعد کئی مسائل نے جنم لیا۔ ان مسائل کو سمجھنے اور اس کے حل کے لیے مختلف سطح پر غور و فکر

شروع ہوااور عمرانیات میں شکا گو نقطہ نظر سامنے آیا۔اس کے تحت شہری علاقوں کے مسائل کو سمجھنے اور ان کے قوانین بنانے کے لیے شہری (urbanization) کے قوانین بنائے گئے ۔جس کے تحت شہری علاقوں میں رہائش ،صحت و عامہ،تفریح پارک وغیرہ کے منصوبہ بندی کی گئی۔ ترقی یافتہ مما لک میں تو ان قوانین پر بڑی سختی سے عمل کیا جاتا ہے لیکن پاکستان جیسے دیگر غریب مما لک جہاں بدعنوانی اور کرپشن عروج پر ہے وہاں کئی قوانین کی موجودگی کے باوجود وہاں ان پر عمل عموماً ہوتا نہیں ہے جس کے باعث شہروں میں بے ہنگم ٹریفک، رہائش، عمارتوں میں انسانی تحفظ کا کوئی خیال نہیں رکھا جاتا ہے۔قوانین کے ہونے کے باوجود بلند و بالا عمارات کے بنائے جانے کے وقت پارکنگ کی کوئی جگہ نہیں رکھی جاتی۔ قوانین کے ہونے کے باوجود ہوٹلوں اور ریسٹورنٹ میں فراہم کیے جانے والے کھانے اور مشروبات کی کوالٹی کی کوئی جانچ پڑتال نہیں کی جاتی ۔شہروں میں چلنے والی گاڑیاں دھواں خارج کرتی رہتی ہیں لیکن ان پر کوئی جرمانہ نہیں عائد کیا جاتا ہے جبکہ اسکے لیے باقاعدہ قوانین موجود ہیں۔اس کے بجائے رشوت وصول کر کے معاملات طے کر لیے جاتے ہیں۔ غریب اور پسماندہ مما لک میں عوام کی تفریح کے لیے بنائے جانے والے پارک اور دیگر تفریحی مقامات جلد ہی رشوت ستانی کے باعث بلڈروں اور ٹھیکیداروں کو الاٹ کر دیے جاتے ہیں جوان پلاٹوں پر لوگوں کی مجبوریوں کا فائدہ اٹھا کر نہایت بھدے اور کم کوالٹی کے فلیٹ بنا کر مہنگے داموں فروخت کر دیتے ہیں اور من مانی کر کے زیادہ قیمتیں وصول کر لیتے ہیں جبکہ اس کے تدارک کے لیے ادارے قائم ہیں لیکن قانون کے مطابق معاملات طے نہیں کیے جاتے ہیں۔

جدیدیت اور مابعد جدیدیت نے انسانی معاشروں میں بڑی اہم تبدیلیاں رونما کی ہیں۔ان تبدیلیوں کے باعث جہاں ایک طرف ترقی کا عمل آگے بڑھا ہے وہیں انسانی آزادی اور روشن خیالی بھی سامنے آئی ۔نئی تحریکیں سامنے آئیں اور انھوں نے ماضی کے

امتیازی قوانین کے خلاف آواز بلند کی۔احتجاج ہوئے اوراس کے باعث ان غیر انسانی قوانین میں تبدیلیاں آئیں ۔مثلاً امریکہ کے سیاہ فام باشندوں نے اپنے خلاف بنائے گئے قوانین کے خلاف طویل احتجاج کیے اور مارٹھر لوتھر کنگ جونیئر نے بڑی تحریک چلائی۔ اور بالآخر ۱۹۶۸ء میں قوانین میں ترمیم کر کے سیاہ فام باشندوں کو برابری کے حقوق دیئے گئے۔اسی طرح خواتین نے اپنے حقوق کے لیے تحریکیں چلائیں اور بعد ازاں وومن اسٹڈیز اور جنس(gender) اسٹڈیز کے مضامین متعارف کیے گئے۔جنہوں نے معاشرے سے پسے ہوئے طبقات کے لیے غیر امتیازی قوانین بنانے کی بات کی اور طبقہ جو کہ طویل عرصے تک معاشرتی بے حسی کا شکار رہا وہ تھا تیسری جنس(Transgender) اکثر معاشروں میں والدین ایسے پیدا ہونے والے بچوں کو اپنے سے دور کر لیتے ہیں اور یہ بچے معاشرے کی بے حسی کے باعث نہایت کسمپرسی کی حالت میں زندگی گزارتے ہیں۔پھر جنسی طور پر استحصال کا شکار رہتے ہیں۔سماجی تحریکوں کے نتیجے میں کئی عرصے بعد ان کے لیے قوانین بنائے گئے اور انہیں بھی معاشرے میں برابر کے درجے کا شہری تسلیم کیا گیا۔ پاکستان میں بھی حالیہ دنوں میں سپریم کورٹ نے ان کے لیے قوانین بنانے پر زور دیا۔ انہیں قومی شناختی کارڈ جاری کرنے اور جائیداد میں حقوق رکھنے کا بھی حکم دیا۔ایک اور تحریک جو کہ گذشتہ تین دہائیوں میں مقبول ہو کر سامنے آئی اور اسے بڑی رکاوٹوں کے بعد تسلیم کیا گیا وہ ہم جنس پرستی کی تحریک تھی۔ ہم جنس پرستوں نے روایتی خاندانی اور شادی کے طریقوں سے ہٹ کر اپنی آزادی اور مرضی کے مطابق زندگی گزارنے پر زور دیتے ہوئے اپنے لیے جداگانہ قوانین بنانے پر زور دیا اور تحریک چلائی کہ ان کے خلاف امتیازی قوانین ختم کیے جائیں اور ان کے رشتوں کو بھی معاشرہ عام رشتوں کی طرح تصور کرے۔ان کی تحریک کے نتیجے میں اب تک دنیا کے چودہ ممالک ہم جنس پرست شادیوں کے تصور کو قبول کر چکے ہیں اور اس کے لیے قوانین بنائے جا چکے ہیں۔

انسانی معاشرہ مسلسل ترقی کی طرف گامزن ہےاور ترقی کے اس سفر میں ہمیشہ بہتر کی تلاش جاری رہتی ہے۔انسانی آزادی نئے حالات میں بہتر تبدیلی کے لیے کوشاں ہے اس لیے فرسودہ روایات اور قوانین کو وقت کے ساتھ ساتھ ختم ہوتے جانا چاہیے اور اس کے بدلے نئے اور انسانی فلاح پر مبنی قوانین بننے چاہیں جو کہ انسان کی ترقی، خوش حالی اور بہتری کی ضمانت دے سکیں جو کہ کرۂ ارض پر فساد اور لڑائی نہ پھیلائیں بلکہ امن و شانتی لائیں۔

حوالہ جات

F.Engels, The Origion of the Family Private Property and the State, Progress Publishers, Moscow, 1972.

سبط حسن۔موسیٰ سے مارکس تک، مکتبہ دانیال، کراچی ۲۰۱۳

ڈاکٹر مبارک علی۔عورت اور تاریخ

ڈاکٹر مبارک علی۔غلامی اور نسل پرستی

C. Wright Mills, Sociological Imagination, USA, 1956

Tahira S. Khan, Beyond Honor- A Historical Materialist Explanation of Honour Related Violence, Oxford University Press, Karachi, 2006

☆......☆☆☆......☆

بین الاقوامی قانون اور سول نافرمانی

ڈاکٹر مُطاہر احمد

بین الاقوامی قانون اِحکامات کا وہ ڈھانچہ ہے جسے ریاستیں بین الاقوامی تعلقات کے نظام کو مربوط اور مستحکم بنانے کے لیے استعمال کرتی ہیں۔ اِس کا ماخذ محاہدوں، اُصولوں، قوانین اور عدالتی فیصلوں سے لیے جاتے ہیں۔

بین الاقوامی قانون کے حوالے سے یہ بھی ایک تلخ حقیقت ہے کہ اسے نافذ کرنے کے لیے کوئی قوّت موجود نہیں ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ بین الاقوامی نظام جدید قومی ریاستوں کے تابع ہے۔ اس نظام کو پانچ بڑی طاقتوں نے اپنے تابع کیا ہوا ہے۔ یہ پانچ بڑی طاقتیں نہ صرف اقوام متحدہ کی مستقل رکن ہیں بلکہ بین الاقوامی تنازعات کو اپنے مفاد کے تابع رکھنے کی بھرپور صلاحیت رکھتی ہیں۔ مزید برآں بین الاقوامی معاشی نظام بھی اِن طاقتوں کے زیرِ اثر ہے۔ چنانچہ امرِ واقعہ یہ ہے کہ بین الاقوامی قوانین اور ریاستی قوانین ایک دوسرے سے متصادم نظر آتے ہیں۔ اس کی واضح مثال ۲۰۰۳ء میں امریکہ کا عراق پر حملہ تھا۔ امریکہ کے نزدیک صدام حسین کے پاس کیمیائی ہتھیار اور وسیع تر تباہی پھیلانے والے ہتھیار موجود تھے۔ جب کہ اقوام متحدہ کی معائنہ ارٹیم نے ایسی کوئی بات اپنی رپورٹ میں نہیں لکھی تھی۔ باوجود اس کے امریکہ نے بہانہ بنا کر عراق پر حملہ کر دیا

جب کہ اقوام متحدہ نے اس کی اجازت نہیں دی تھی اور اقوام متحدہ کے مستقل رکن نے ویٹو بھی نہیں کیا تھا۔ اس واقعہ سے دو نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اوّل ریاستی قوانین کو بین الاقوامی قوانین پر فوقیت حاصل ہے۔ دوئم ریاستوں کے مفادات جو طاقت کے گرد گھومتے ہیں اس کی بنیاد پر فیصلے کیے جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں بین الاقوامی تعلقات طاقت کے گرد گھومتا نظر آتا ہے۔ ریاستوں کے درمیان فیصلے بھی ان ریاستوں کے حق میں ہوتے ہیں جو معاشی، سیاسی، عسکری قوت رکھتی ہو۔

اس صورتِ حال کے پیشِ نظر بین الاقوامی قوانین اخلاقی طور پر تو معنی رکھتے ہیں مگر ریاست کے مفاداتی قوّت کے استعمال کی وجہ سے کمزور نظر آتے ہیں۔ بین الاقوامی قانون کو سمجھنے کے لیے تین نمونے (paradigms) قابلِ ذکر ہیں۔

اوّل روایتی بین الاقوامی قوانین جو ریاستوں سے متعلق ہیں اور ریاستیں ہی ان قوانین پر عمل درآمد ہونے کی پابند ہوتی ہیں۔ دوئم Supra قومی ادارے جو قوانین اور سیاسی معاملات پر انحصار کرنے کے بجائے اداروں کی بالادستی کو فوقیت دیتی ہیں۔ سوئم، داخلی قوانین پر ریاستی مشنری کے ذریعے اثر انداز ہو کر بین الاقوامی قانون کو نافذ العمل کرنا شامل ہیں۔

اس حوالے سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بین الاقوامی قوانین پر عمل درآمد کروانا خاصا دشوار ترین عمل ہے۔

اس ضمن میں سول نافرمانی کا تجزیہ بھی کرنا ضروری ہے۔ سول نافرمانی کی تحریکیں ہمیں ایشیا، افریقہ، لاطینی امریکہ میں چلتی نظر آتی ہیں۔ ہندوستان اور جنوبی افریقہ میں چنے والی قوم پرست تحریکیں جن کی بنیاد حقِ خود ارادیت پر رکھی گئی تھیں بعد از اں اقوام متحدہ کے چارٹر میں بھی شامل کیا گیا اور حقِ خود ارادیت کو قومی جدوجہد جو استعمار کے خلاف چلائی گئی ہو اُسے جائز قرار دے دیا گیا۔

ہندوستان، امریکہ اور جنوبی افریقہ میں خصوصاً گاندھی کی عدم تشدد اور سول نافرمانی کی تحریک جس نے امریکہ میں مارٹن لوتھر کنگ کی سول نافرمانی اور جنوبی افریقہ میں نیلسن منڈیلا کی جدوجہد نے عوامی جدوجہد جس کی بنیاد عدم تشدد پر مبنی ہو نیا زاویہ دیا۔

سول نافرمانی کی فلسفیانہ جڑیں ہمیں مغرب میں نظر آتی ہیں خاص طور پر یورپ میں جہاں رینے ساں (Rennessance) جس کی بنیاد علم، آزادی فکر پر تھی بعدازاں یورپ کی فکری اساس بنی۔

جن دانشوروں کے نام اس حوالے سے قابل ذکر ہیں ان میں جان لاک، تھامس جیفرسن، ہنری تھورو کے نام قابل ذکر ہیں۔

سول نافرمانی کی دور حاضر کی تاریخ پر طائرانہ نظر ڈالی جائے تو ایک طرف جنوبی ایشیا میں گاندھی نظر آتے ہیں جنہوں نے ستیا گرہ کا فلسفہ متعارف کرایا۔ ستیا گرہ جی کی اساس آزادی اور برابری کے حقوق کے لیے سامراج اور استعماری قوتوں کے خلاف جدوجہد تھی۔ اسی ضمن میں امریکہ میں چلنے والی سول حقوق کی تحریک جو پچاس کی دہائی میں شروع ہوتی اور جس کا مقصد نسلی تفریق کا خاتمہ تھا۔ مارٹن لوتھر کنگ اس تحریک سے جڑے اور پھر پوری دنیا میں اس تحریک کے عدم تشدد رویہ نے احتجاجی گروہ تشکیل دیے خاص طور پر ان ممالک میں جہاں ریاستی جبر عروج پر تھا۔ یہ احتجاجی گروہ ریاستی جبر کے خلاف عوامی طاقت کے ذریعے نبرد آزما ہوتے۔

اس ضمن میں قابل ذکر بات یہ ہے سول نافرمانی کو بین الاقوامی قانون سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ سول نافرمانی انصاف، حق خودارادیت، حق حاکمیت کے حصول کے لیے جدوجہد کا راستہ ہے۔ یہ تمام تصورات آفاقی تصورات ہیں اور بلند ترین درجے پر تصور کیے جاتے ہیں۔ بین الاقوامی قوانین میں بھی ان تصورات کی نہ صرف اہمیت ہے بلکہ ان آفاقی تصورات کو انتہائی احترام سے دیکھا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ بین

الاقوامی قوانین کی آفاقیت سے سول نافرمانی کی تحریکوں کو جلا بخشی جاسکی ہے۔

سول نافرمانی کی تحریکوں کی جڑیں سیکولر فلسفہ میں ملتی ہیں۔ سیکولرازم کی بنیاد فرد کی مذہبی آزادی، حق حاکمیت، جمہوریت، انسانی حقوق، ریاستی جبر، آزادی فکر کو فوقیت حاصل ہے۔ چنانچہ سینٹ آگسٹائن سے مارٹن لوتھر کنگ تک سول نافرمانی کی سوچ کسی نہ کسی شکل میں نظر آتی رہتی ہے۔ بیسویں صدی میں سول نافرمانی کی تحریکیں بہت تیزی سے ابھریں اور سامراجی اور استعماری قوتوں سے برسرپیکار ہوئیں۔ اس کی دو بڑی وجوہات تھیں۔ اوّل روسی اور چین کے انقلابات جنھوں نے انسانی تاریخ میں پہلی دفعہ محنت کشوں اور پسے ہوئے مظلوم طبقات کو حکمران طبقات کے مد مقابل کھڑا کیا۔ مزید برآں ان انقلابات نے تیسری دنیا کے مظلوم طبقات کو جدوجہد کے نئے اسلوب سکھائے۔ دوئم قوم پرستی کی لہر جو قومی حقوق کے حصول کے لیے سامراج اور استعماری قوتوں سے برسرپیکر تھیں۔

اسی صدی میں بین الاقوامی قانون، ابتدائی مدارج طے کرتے ہوئے پختگی حاصل کر دیا تھا۔ جیسے کہ انسانی قدروں کا تصور جس نے سول نافرمانی کی تحریک کو جائز قرار دیا اور یوں سول نافرمانی کی تحریکوں سے بین الاقوامی قانون کو جوڑ دیا گیا۔ حالانکہ بین الاقوامی قانون اور سول نافرمانی دو مختلف پیراؤں کی جانب گامزن ہیں۔ مگر ان کے درمیان ربط قائم ہو چکا ہے۔

یہ ربط بنیادی طور پر بین الاقوامی قانون جو تاریخی اعتبار سے اس کوشش میں ہے کہ دنیا کا قانون "World Law" بنایا جائے یعنی ریاستی اندرونی اقتدار اعلیٰ کے حصول کے بجائے بین الاقوامی قوانین کے ذریعہ اپنا اقتدار اعلیٰ قائم کرسکیں۔ یہ تصور بنیادی طور پر Hierarchy کا تصور ہے۔ دوسری جانب سول نافرمانی کا تصور تمام Hierarchies کے خلاف ہے۔ ان دونوں متضاد نظریات کو صرف اور صرف جمہوری عمل کے ذریعے قائم رکھا جاسکتا ہے اور ان کے درمیان رابطہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

اس ضمن میں ریاستی قوانین کو چیلنج کرنے لیے مندرجہ ذیل اصطلاحات استعمال کی جاتی ہیں جیسے کہ:

(۱) مجہول مزاحمت passive resistance

(۲) عدم تشدانہ مزاحمت Non-violent resistence

(۳) عظیم مزاحمت Super Resistance

(۴) عدم تشدد اور عدم تعاون Non-Violent and Non-Cooperation

(۵) عدم تشدد راست قدم Non-violent action

(۶) سول نافرمانی Civil Pisolendince

(۷) ستیا گرہ Styagraha Truth as Source

ان اصلاحات کی روشنی میں حالیہ برسوں میں چلنے والی سول نافرمانی کی تحریکوں کا بخوبی تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔ اس ضمن میں کردوں اور مصر میں چلنے والی تحریکوں کو مثال بنایا جاسکتا ہے۔

کرد جو تاریخ کے حوالوں سے ایک قوم ہیں جو اپنی زبان اور ثقافت کے حوالے سے جدوجہد کر رہی ہے۔ کردوں کی سول نافرمانی جسے سول قدم (Civil Action) بھی کہا جاسکتا ہے کہ تین مطالبات تھے۔ مادری زبان میں تعلیم، سیاسی قیدیوں کی رہائی اور سول ملٹری آپریشن کا خاتمہ۔ اس ضمن میں ترکی کی ریاست نے کردوں کے ان مطالبات کو سیاسی بنیادوں پر حل نہیں کیا جس کی وجہ سے صورت ابتر سے ابتر ہوتی چلی گئی۔

دوسری مثال مصر کی ہے جہاں ملٹری آمریت اپنی بدترین شکل میں موجود ہے۔ اس ضمن میں سول نافرمانی کی تحریک جس کا آغاز 2005 میں تین نوجوانوں نے شروع کیا۔ اس کا مقصد عدم تشدد کے ذریعے حسنی مبارک کو اقتدار سے علیحدہ کر کے جمہوریت کے لیے راہ ہموار کرنا تھی۔

ان تین نوجوانوں نے"Academy of Change" کے نام کی تنظیم قائم کی جس کا مرکز لندن میں تھا۔ بعدازاں اسے قطر منتقل کر دیا گیا۔ اسی تنظیم کا مقصد معر کے سرگرم کارکنوں کو ایک پلیٹ فارم پر لانا تھا۔ اور سول نافرمانی کی تحریک کا آغاز کرنا تھا۔ اس اکیڈمی نے تین کتابیں شائع کیں۔ ان کے عنوان تھے:

Non-Violent war the 3rd choice 1

Civil Pisolindence 2

AOC Mind Quake 3

یہ تینوں کتابیں 2007 میں شائع ہوئیں بعدازاں اکیڈمی مصر کے صنعتی علاقے تک گئی اور معاشی مسائل سے گھرے صنعتی مزدوروں نے تحریک کا حصہ بنانا شروع کر دیا اور یوں عوامی تحریک (Mass Molinlyation) کا آغاز ہوا۔ اس تحریک کا افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ اسے درمیان سے قدامت پرستوں نے اغوا کیا اور تحریک کو عوام سے کاٹ دیا اور یوں فوج کو پھر موقع ملا کہ وہ اقتدار پر قبضہ کر لے۔

اختتامیہ

اس پوری بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ جب ریاست جبر کے ذریعے سیاسی جدوجہد کے تمام راستے بند کردیتی ہے تو سول نافرمانی کی تحریک کا آغاز ہوتا ہے۔ اس ضمن میں بین الاقوامی قانون اور سول نافرمانی کی تحریکیں دو مختلف سمتوں کی طرف گامزن نظر آتی ہیں۔ ان کے درمیان ربط کی صورت صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب بین الاقوامی ڈھانچہ کا آمرانہ تصور ختم کیا جائے اور جمہوری اقدار کو شامل کیا جائے جیسے کے پانچ بڑی طاقتوں کی اجارہ داری کا خاتمہ، توازن طاقت اتصورقوت کے بجائے اخلاقیات اور برابری کی بنیاد پر ہو۔ جمہوری جدوجہد کی حمایت، آمرانہ سوچ کی نفی، حق خودارادیت اور جمہوری روایات کی پاسداری شامل ہیں۔

دوسری جانب سول نافرمانی کا تصور عدم تشدد پر مرکوز ہوتے ہوئے جدوجہد کے عمل کو جاری رکھتے ہوئے تمام جمہوری قوتوں کو شامل کرتے ہوئے تبدیلی کے عمل کو ممکن بنایا جائے۔ صرف اسی صورت میں بین الاقوامی قوانین اور سول نافرمانی کے تصورات ایک دوسرے کی تکمیل کر سکتے ہیں۔

حوالاجات

1. Fuederic Megret, Civil Pusolidience in Defense of International Law, Sketch for at hoeretrical argument.
2. Harop A. Freeman, "The Right of Protest and Civil Pusobedience", Indian Law Journal, Vol. 41,
3. Delbert D. Smith, "The Legitmacy of civil Disoledience as a Legal Concept , Fardhan Law Reivew, Volume 36, Iss. 4,1068
4. Http://artices.latimes.com/keymond/civil-disoluedience

☆......☆☆☆......☆

فوکو کے نقطہ نظر سے تاریخ

قوت اور قانون کا سہہ رُخی تعلق

عرفان ملک

اس تحریر کا مقصد یہ ہے کہ ایک ایسے پروگرام کا خاکہ مہیا کیا جائے جو میشل فوکو (Michel Foucault) کے فلسفے کے تناظر میں تاریخ، قوت (Power) اور قانون (Law) کے سہہ رُخی تعلق کو سمجھنے میں مدد دے۔ اس سلسلے میں ضروری ہے کہ تاریخ اور قوت کے درمیان اندرونی رشتے کو فوکو کے تصور گفتگو (Discourse) سے واضح کیا جائے۔ فوکو کا تصور گفتگو (Discourse) عصری فرانسیسی فکر میں فلسفیانہ کام ہے۔ فوکو کا فلسفیانہ نقطہ نظر ایک مختلف اور جامع تاریخ کی طرف لے جاتا ہے، جو تاریخ کے دیگر نظریات سے مختلف ہے، جس طرح کے جدلیاتی مادیت پرستی (Dialectical Materialism)، واقعیت (Positivism)، مظہریات (Phenomenology)، فن تشریح (Hermeneutics) اور ساختیات (Structuralism)۔ اپنی کتاب آرکیالوجی آف نالج (Archeology of Knowledge) میں فوکو نے نئے فلسفیانہ نظریات کے ذریعے ایک نئی تاریخ نویسی کے رجحان کو جنم دیا ہے۔ فوکو جدید تاریخ نویسی میں جن تصورات کو رَد کرتا ہے، ان میں ابتداء (Origin)، غایات (Teleology)، موضوع (Subject)، علیت (Causality)، تبدیلی (Change)، زماں (Period)، مجموعیت (Totality) ہے۔ فوکو اپنے فلسفیانہ نقطہ نظر کی بنیاد پر موجودہ دور کی تاریخ رقم کرتا ہے اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے قوت (Power) اور گفتگو (Discourse) کے جدلیاتی (Dialectical) تعلق کو واضح کرتا ہے۔ فوکو گفتگو

(Discourse) کو علم کے اجسام (Bodies of Knowledge) کے طور پر سمجھتا ہے، جیسے کہ ادویات (Medicine)، سماجی علوم (Social Sciences)،فنون (Humanaties) اور علم فطری (Natural Sciences) وغیرہ۔ فوکو کے مطابق اس طرح کے ڈسکورسز (Discourses) نہ صرف ہمیں حقیقت کے مختلف مظاہر کو سمجھنے میں مدد فراہم کرتے ہیں، بلکہ یہ ہم پر قوت (Power) کا استعمال بھی کرتے ہیں۔ اس خاص قسم کی قوت کو فوکو ڈسپلنری پاور (Disciplinary Power) کہتا ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ معیاری سوالات (Normative Questions) جیسے کہ ''کیا ہونا چاہئے؟'' (What out to be?) اور ''کیا نہیں ہونا چاہئے'' (What ought not to be?) انسان کے اعمال کو خاص طریقے سے ترتیب دیتے ہیں۔ مختلف پیراڈائمنز آف ڈسکورسز (Paradigms of Discourses) فرد کے انفرادی عمل اور زندگی کو خاص طریقے سے ترتیب دیتے ہیں۔ فوکو کے مطابق تاریخ اور گفتگو ایک دوسرے کے ساتھ براہمی ربط رکھتے ہیں۔ کسی بھی گفتگو (Discourse) کو سمجھنے کے لئے تاریخ ایک ناگزیر علم ہے اور گفتگو کی اصل ماہیت (True Essence) تاریخ کے بغیر سمجھانا ناممکن ہے۔

فوکو کا تصور قانون دوسرے قوانین سے مختلف ہے کیونکہ فوکو اس کی وضاحت بنیادی طور پر جدید دور (Modern Period) کے حوالے سے کرتا ہے اور اس کی تشریح کے لئے اپنی فلسفہ قوت (Philosophy of Power) کو استعمال کرتا ہے۔ اصطلاحات جیسے کہ جورڈیکل (Juridical) اور قانون (Law) فوکو کے خیال میں قوت کے تصور کے بغیر صحیح طور پر نہیں سمجھی جاسکتی۔ اپنے جینیو جیکل تاریخی تجزیے (Geneological-Historical Analysis) کو استعمال کرتے ہوئے فوکو قانون کی افادیت جدید معاشرے میں جس طرح عمل پذیر ہے، اس کی وضاحت کرتا ہے۔ بنیادی طور پر فوکو جدید جہان زندگی (Modern Life World) میں قانون کے کردار اور عمل کی وضاحت اپنے تصور تاریخ اور قوت کی مدد سے کرتا ہے۔ فوکو قانون کی تشریح کے لئے غیر تاریخی تناظر (Ahistorical Perspective) کو مکمل طور پر رَد کر دیتا ہے، کیونکہ یہ قوت کی ایک نامکمل وضاحت ہے۔ فوکو کے مطابق قوت ایک پیچیدہ تصور ہے اور اسے بغیر تاریخ کے نہیں سمجھا جاسکتا۔ فوکو کے خیال میں جدید قانون (Modern Law) نظم و

ضبط (Discipline) اور حکومت (Government) کے درمیان عمل کرتا ہے۔ یہاں نظم وضبط سے فوکو وہ ڈسکورسز (Discourses) مراد لیتا ہے جو مختلف نظم و ضبط کے ادارے (Disciplinary Institutions) جیسے کہ قید خانہ (Prison) وغیرہ کی تعمیر میں مدد فراہم کرتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون صرف انسانوں کی حرکات وسکنات کو روکنے کا ذریعہ نہیں ہے، بلکہ یہ انسانوں کی زندگی کو خاص طریقے سے جدید دور میں ترتیب (Regulate) بھی دیتا ہے۔ یہ سہ رُخی تعلق تاریخ، قوت اور قانون کے مابین ایک نیا اندازِ فکر ہے، جو فوکو کے فلسفے کے پس منظر میں سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ موجودہ تاریخ نویسی (Contemporary Historiography) میں ایک نیا تصور ہے، جو ہمیں موجودہ معاشرے کو ٹھوس انداز میں سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

ہم میشل فوکو کے فلسفے کو استعمال کر کے قانون اور اس کے طرزِ عمل کو موجودہ دور میں سمجھ سکتے ہیں۔ فوکو کا تصور قانون لبرل قانون (Liberal Law) کی کمزوریاں سمجھنے میں بھی معاونت فراہم کرتا ہے۔ قوت جس طرح زندگی میں عمل پذیر ہے، لبرل تصور قانون اس کی نامکمل وضاحت کرتا ہے۔ فوکو کے مطابق قوت ایک بہت ہی پیچیدہ تصور ہے اور لبرل ازم (Liberalism) اس کے تمام محرکات (Dynamics) سمجھنے سے قاصر ہے۔

لبرل تصورِ قانون قوت (Power) کو ایک ایسی فورس (Force) کے طور پر لیتا ہے، جو انسان کی سرگرمیوں (Legitimate and illegitimate acts) پر اثر انداز ہوتی ہے۔ لبرل نظریہ جس بنیادی سوال کو کھوجتا ہے، وہ یہ ہے کہ کون سی سرگرمیاں اور عمل قانونی ہیں اور کون سے غیر قانونی؟ اس کے برعکس قوت کو فوکو کا نظریہ قوت (Concept of Power) کو ایک ایسی فورس کے طور پر لیتا ہے، جو انسان کی مکمل زندگی (Complete life) اور تسلسل کو تشکیل دیتی ہے۔ فوکو کے مطابق جدید دور میں کم از کم ایک فرد کی زندگی اس کے تابع ہوتی ہے۔ قوت فرد کی سرگرمی پر قابض ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی پوری زندگی کا بھی تعین کرتی ہے۔ (1) لیگل فلاسفی (Philosophy of Law) جس کی بنیاد لبرل نظریے سے وابستہ ہے، وہ قوت کو جدید دور میں مکمل طور پر سمجھنے سے قاصر ہے۔

فوکو کا تجزیہ قوت (Analytics of Power) روایتی تصور قوت (Traditional

(Concept of Power سے بالکل جدا ہے۔ روایتی تصور میں قوت کو ایک منفی اور repressive فورس کے طور پر سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس فوکو یہ سمجھتا ہے کہ قوت ایک Productive فورس ہے، جو جدید معاشروں میں عمل پذیر ہے۔ فوکو سمجھتا ہے کہ قوت (Omnipresent ہے اور پورے معاشرے میں مختلف اداروں کی شکل میں پھیلی ہوئی ہے۔ جدید معاشروں میں قوت اپنا اظہار علم (Knowledge) اداروں (Institutions) اور سیاست (Politics) کے ذریعے کرتی ہے۔

فوکو اپنے فلسفیانہ طریقہ کار کی مدد سے جو کہ جینیو جیکل تاریخی طرز (Geneological Historical Analysis) پر مبنی ہے، جدید قانون (Modern Law) کی ابتداء (Origin)، ارتقاء (Evolution) اور ترقی (Progress and Development) کی وضاحت کرتا ہے۔ فوکو ایک نئی اصطلاح بائیو پاور (Bio Power) متعارف کرواتا ہے، جو ہمیں موجودہ دور میں پاور کے محرکات سمجھنے میں زیادہ مددگار ثابت ہوتی ہے، بائیو پاور افراد کے انفرادی عمل کے بجائے ان کی پوری زندگی کو متوازن کرتی ہے۔ صرف تجزیاتی سوال کہ قانون کیا ہے؟ (What is Law?) ''اینگلو امریکن لیگل فلاسفی'' (Anglo-American Legal Philosophy) قانون کے تاریخی پس منظر اور اس کے ارتقاء اور اس میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں کی وضاحت نہیں کر پاتی۔ اس کے برعکس فوکو کا فلسفہ جینیولوجی (Geneology) کے طریقہ کار پر مبنی ہے، جو نہ صرف ہمیں جدید قانون کے ارتقاء کو سمجھنے میں مدد فراہم کرتا ہے، بلکہ وہ تاریخی حقائق اور فلسفیانہ مفروضات کی وضاحت بھی کرتا ہے، جس کی وجہ سے جدید قانون کا ارتقاء ممکن ہو سکا۔

موجودہ دور میں فلسفہ صرف اس کام پر مامور نہیں ہے کہ وہ غلط جوابات کی توثیق کرے، بلکہ اب یہ بھی اس کے دائرہ کار میں ہے کہ وہ غلط سوالات کی نشاندہی کرے۔ فوکو کے فلسفیانہ طریقہ کار میں جو سوال زیادہ اہمیت کا حامل ہے، وہ یہ ہے کہ قانون کس طرح انسان کی زندگی پر موجودہ دور میں اثر انداز ہوتا ہے؟ یہ سوال قانون کو اس کے تاریخی پس منظر کے تحت، اس کے اثر اور ارتقاء کو سمجھنے میں زیادہ معاون ثابت ہوتا ہے۔ فوکو فلسفے کو تاریخ سے جدا کر کے نہیں دیکھتا، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسانی سوچ مکمل طور پر تاریخ کے تابع ہے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ انسانی فکر تاریخ کے تابع ہے اور اس سے اوپر نہیں اُٹھ سکتی، وہ تاریخی جبر (Historical

(determinism) کا شکار ہوتے ہیں۔ تاریخ صرف ماضی کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ وہ طرز عمل ہے، جس میں انسان زندگی بسر کرنے کے طور طریقے سیکھتا ہے۔ اس فلسفیانہ طریقہ کار کی وجہ سے فوکو کو تاریخ دان بھی کہا جاتا ہے۔ فوکو دوسرے تاریخ دانوں کی طرح انسانی تہذیب کی تاریخ نہیں لکھ رہا، جیسے ٹوائن بی (Toynbee) نے لکھی، بلکہ وہ لمحہء موجودہ کا تاریخ دان ہے (Historian of Present)۔ فوکو کے فلسفے میں ایک سوال کا جواب موجود ہے کہ ہم آج کیا ہیں؟ (Who are we today)۔ فوکو اپنے جینیوجیکل طریقہ کار (Geneological method) کو استعمال کرتے ہوئے جس سوال کو اپنے نظریہ قانون کے اندر اُجاگر کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ یہ نہیں ہے کہ قانون کیا ہے؟ بلکہ قانون کس طریقے سے عمل پذیر ہوتا ہے؟ (How does law operate) یہ جو دوسرا سوال ہے، یہ قانون کے ساتھ وابستہ قوت کی اس کے تاریخی پس منظر کے تحت زیادہ بہتر طور پر وضاحت کرتا ہے۔ فوکو اپنی کتاب ''Society must be defended'' میں قوت کا فلسفیانہ تجزیہ کرتا ہے اور اس تجزیے میں مختلف اداروں کے ساتھ جڑی ہوئی قوت اور اس کا اثر معاشرے پر کیا ہے، اس کی وضاحت کرتا ہے۔ فوکو کے مطابق لبرل تصور سیاسی پاور (Political Power) جو کہ اٹھارہویں صدی سے برآمد ہوا، اس کے ساتھ کچھ مارکسی تصورات بھی قوت کو ایک معاشی شے (Economic Entity) کے طور پر لیتے ہیں۔ فوکو اس عمل کو سمجھنے کے لئے ایک اصطلاح ''Economism'' استعمال کرتا ہے۔ ان تصورات کا بغور جائزہ لینے سے یہ پتا چلتا ہے کہ یہ دونوں فلسفے قوت کو ایک معاشی فعالیت (Economic Functionality) کے طور پر لیتے ہیں۔ [2] فوکو کے مطابق اس قسم کی پاور ایک مادی شے کی طرح ہوتی ہے، جسے کوئی بھی فرد اپنے مطابق استعمال کر سکتا ہے۔ [3]

فوکو کے جداگانہ (Idiosyncratic) تصور قانون کو سمجھنے کے لئے ہمیں قوت کی جو شکل موجودہ دور میں عمل پذیر ہے، اس کو سمجھنا پڑے گا۔ قوت کی اس موجودہ شکل کو فوکو Bio-Power کہتا ہے۔ Bio-Power کی دو جہتیں ہیں۔

-1 نظم و ضبط (Discipline)

-2 حکومیت (Governmentality)

مغربی تہذیب میں فوکو کے خیال کے مطابق انیسویں صدی میں ایک خاص قسم کی پاور وقوع

پذیر ہوئی، جسے فوکو Bio-Power کہتا ہے۔ یہ قوت انسان کی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے نہ کے اس کے عمل پر۔ اس قوت میں انسان کی ذات (Concept of human self) کا ایک خاص تصور موجود ہے۔ یہ تصور ذات اٹھارہویں صدی میں سائنسی علوم کی وجہ سے وجود میں آیا، اس تصور کے تحت انسان کو ایک Biological Living Being کے طور پر لیا جاتا ہے۔(4)

اپنی کتاب Discipline and Punish میں فوکو Disciplinary Power کے بارے میں تفصیل سے لکھتا ہے۔ فوکو کے مطابق Disciplinary Power میں اس طرح کی تکنیک (Technique) استعمال کی جاتی ہیں، جس سے انسانی جسم کو کنٹرول (Control) کیا جاتا ہے۔ اس کنٹرول کا بنیادی مقصد انسانی جسم کی نگرانی (Surveillance) اور Training ہوتا ہے۔ Bio-Power، Disciplinary Power کو مکمل طور پر خارج نہیں کرتی بلکہ یہ اس کی ایک زیادہ بہتر ترقی یافتہ شکل ہے۔ جو تکنیک (Technique) Disciplinary Power کی ہے، وہ ہی تکنیک Bio-Power کی ہے، بس یہ زیادہ پیچیدہ ہے اور پوری انسانی زندگی پر جو کہ ایک خاص قسم کی تصورِ ذات پر مبنی ہے، اثر انداز ہوتی ہے۔ ان دونوں پاورز کا بنیادی مقصد معاشرے کو ایک خاص قسم کے قاعدے پر گامزن کرنا ہوتا ہے۔ (Normalizing the Society)۔ قانون کا مقصد فوکو کے خیال میں اس ہی مقصد کا حصول ہے۔ قانون وہ ذریعہ ہے جس کی مدد سے Bio-Power اور Disciplinary-Power معاشرے کو ایک معیاری قاعدے کے اندر ڈھالتی ہیں۔ فوکو اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ جدید دور (Modern Period) سے پہلے بھی نظم و ضبط کے ادارے (Disciplinary Institutions) موجود تھے اور کسی سطح پر اپنا کام سرانجام دے رہے تھے، لیکن جدید دور (Modern Period) میں جس کی ابتداء سترہویں اور اٹھارہویں صدی سے ہوتی ہے، ڈسپلنری ادارے واضح طور پر وجود میں آئے اور ان کو وہ فوقیت ملی، جس کی وجہ سے انہوں نے انسان کی زندگی کو خاص قاعدے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ اپنی کتاب Discipline and Punish میں فوکو جدید معاشرے (Modern Society) میں موجد ڈسپلنری اداروں کا تاریخی جائزہ لیتا ہے۔ فوکو مختلف ڈسپلنری ادارے، جیسے کے ملٹری اسکولز (Military Schools)، کارخانے اور فیکٹریز (Workshops and Factories) اور قید خانے

(Prisons) کا فلسفیانہ تجزیہ کرتا ہے اور ان کی تکنیک کو واضح کرتا ہے۔ فوکو ان تکنیک میں تین اصولوں کو بیان کرتا ہے، جس کی مدد سے یہ اپنی قوت انسانوں پر استعمال کرتے ہیں۔

1- Hierarchial Observation کے ذریعے افراد کو اس طرح ترتیب (Regulate) دیا جاتا ہے، جس کے ذریعے ان کی نگرانی (Surveillance) ممکن ہو سکے۔

2- Normalizing Judgement کے ذریعے چھوٹے جرمانے (Small Penalties) اور انعام (Rewards) عائد کئے جاتے ہیں جس کے نتیجے میں اس قسم کے برتاؤ (Behaviour) کو تقویت ملتی ہے، جو ادارے کے معیار کے مطابق (Norm-Conforming) ہوتا ہے۔ جیسے کے وقت کی پابندی (Punctuality) اور Dilligence وغیرہ۔

3- امتحان (The Examination) میں پہلی اور دوسری تکنیک Hierarchical Observation اور Normalizing Judgement آپس میں مل جاتی ہیں۔(5) اس تکنیک کے ذریعے افراد کو ایک خاص طرح کی نگرانی میں رکھا جاتا ہے، جس کی مدد سے ان کی درجہ بندی (Classification) کی جاتی ہے اور مختلف مواقع پر سزا بھی دی جاتی ہے۔ اس طرح فوکو کے مطابق انسانوں کو قوت اور ڈسپلنری تکنیک کا موضوع بنایا جاتا ہے۔(6)

اپنی کتاب History of Sexuality کے والیم 1 میں فوکو اپنے تصورِ ڈسپلنری قوت (Disciplinary Power) میں توسیع کرتے ہوئے ایک اصطلاح متعارف کرواتا ہے، جسے Bio-Power کہا جاتا ہے۔ فوکو کے مطابق Bio-Power نہ صرف ڈسپلنری قوت کو جو کہ فرد کے جسم پر اثر انداز ہوتی ہے، سمجھنے میں مدد فراہم کرتی ہے، جبکہ یہ پوری آبادی (Population) پر بھی قوت کے اثرات اور عمل کو واضح کرتی ہے۔ اس طرزِ عمل کو فوکو Bio-Politics کہتا ہے۔ ڈسپلنری قوت انسان کے جسم اور اس کی تربیت کو واضح کرتی ہے، جبکہ Bio-Politics عالمگیر (Global) مسائل جیسے کے لوگوں کی صحت (Public Health) رہائش گاہیں (Housing) اور ہجرت (Migration) وغیرہ کی سیاسی اور فلسفیانہ وضاحت کرتی ہے۔

Bio-Politics اور Bio-Power ٹیکنالوجیز (Technologies) علوم

(Knowledges)، گفتگو (Discourse)، اعمال Practices) اور سیاست (Politics) کے حوالے سے کام کرتی ہیں اور حکومت کے لئے انسانی ریسورسز (Human Resources) کی پیداوار (Production) اور انتظام (Management) ممکن بناتی ہیں۔ Bio-Power انسان، اس کے جسم کا تجزیہ (Analysis) اور تشریح (Explanation) کرتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ انسان کے برتاؤ کو کنٹرول اور ترتیب (Regulate) بھی کرتی ہے۔

فوکو اپنی عمر کے آخری حصے میں جس موضوع پر لکھتا ہے، اسے حکومیت (Governmentality) کہتے ہیں۔ فوکو کے خیال میں سولہویں صدی کے بعد سے سیاسی مفکرین اس چیز پر علمی زور دیتے رہے کہ آبادی (Population) کی اپنی ترتیب (Regulation) نظم وضبط (Discipline) شرح اموات اور بیماری (Rate of deaths and diseases) اور خاص معاشی اثرات (Specific Rationality) اور طرزِ حکومت (Art of government or raison d'etat) کی ضرورت ہے۔ فوکو اس خاص طرزِ حکومت کے لئے حکومیت (Governmentality) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ (7)

فوکو کا تصورِ حکومت (Governance) ہمیں جدید قانون کو سمجھنے کے لئے بہت اہم علمی بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ اس مقالے میں میں نے اس چیز کی کوشش کی ہے کہ جدید قانون کو Bio-Power کے دو ستون، نظم و ضبط (Discipline) اور حکومیت (Governmentality) کے ذریعے زیادہ بہتر اور ٹھوس بنیادوں پر سمجھا جا سکتا ہے۔ حکومتی ٹیکنالوجی (Governmental Technology) اور ڈسپلنری میکنزم (Disciplinary Mechanisms) کے درمیان قانون جدید معاشروں (Modern Technology) اور ڈسپلنری میکنزم (Disciplinary Mechanisms) کے درمیان قانون جدید معاشروں (Modern Societies) میں عمل پذیر ہوتا ہے اور اس مرحلے میں علم بہت اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے فوکو علم اور قوت کے درمیان بھی ایک تعلق برقرار رکھتا ہے۔ علم مختلف ڈسکورسز (Discourses) کے ذریعے اپنا اظہار کرتا ہے اور انسانوں پر قوت آزما کران کے برتاؤ کو کنٹرول کرتا ہے۔ تاریخ، قوت اور قانون کا سہ رُخی تعلق، موجودہ دور میں قانون جس طرح پذیر ہوتا ہے، اس کو سمجھنے کا ایک منفرد فلسفیانہ طرز ہے۔

Notes and References

1. "Foucault's account of power relations, however, shows that power is involved in the construction of the lives of individuals and, in modern society at least, is exercised on the fielf of lives. Power is not only preventative, it is also creative or as Foucault would put it, it is not only deductive, it is also productive" __Please see "Victor Tadros, Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault in Oxford Journal of Legal Studies. Vol. 18. No. 1, (Spring, 1998), pp. 75-103.
2. "As a right which can be possessed in the way one possesses a commodity, and which can therefore be transferred or alienated, either completely or partly, through a juridical act that founds a right... thanks to the surrender of something or thanks to a contract"- Please see Foucault, Michel. 2004. Society must be defended: Lectures at the Colle'ge de France, 1975-76. London: Penguin.
3. and this type of power "is the concrete power that any individual can hold, and which he can surrender, either as a whole or in part, so as to constitute a power or a political sovereignty"- Please see Foucault, Michel. 2004. Society must be defended: Lectures at the Colle'ge de France, 1975-76. London: Penguin.
4. "the acquisition of power over man in so far as man is a living being,.... State control of the biological"- Please see Foucault, Michel. 2004. Society must be defended: Lectures at the Colle'ge de France, 1975-76. London: Penguin.

5. "Hierarchical observation involves individuals (often architecturally) in order to ensure their continuous surveillance. Normalizing judgement uses small penalties and rewards to encourage norm-conforming behaviour, such as punctuality and diligence. The examination combines both of these techniques and places individuals under a normalizing gaze, a surveillance that makes it possible to qualify, to classify, and punish. When performed systematically throughtout a particular population, examinations create documentary records establishing what is 'normal' for the population and arranging individuals according to those norms. In this way, individuals are constituted as objects of both power and of disciplinary technology's individualizing form of knowledge"- Please see Michel Foucault, Discipline and Punish: the birth of the prison (Alam Sheridan trans., Pantheon Books 1977) (1975).
6. Indeed, Foucault claims, "[t]he individual is... a reality fabricated by this specific technology of power that I have called discipline"- Please see Michel Foucault, Discipline and Punish: the birth of the prison (Alam Sheridan trans., Pantheon Books 1977) (1975).
7. "Population has its own regularities, its own rate of deaths and diseases, its cycles of scareity" and its own "specific economic effects". Management of these problems required the creation of a distinctive form of rationality- an "art of government" or "raison d'etat"- Please see Michel Foucault, The History of Sexuality: An Introduction (Robert Hurley trans., Vintage Books 1990) (1976).

Books and Articles

1. Michel Foucault, Truth and Power, reprinted in POWER/ KNOWLEDGE: Selected Interviews and other Writings 1972-1977, (Colin Gordon ed., Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, & Kate Soper trans., 1980).
2. Foucault, Michel. 2004. Society must be defended: Lectures at the Colle'ge de France, 1975-76. London: Penguin.
3. Foucault, Michel. 2004. Society must be defended: Lectures at the Colle'ge at the Colle'ge de France, 1975-76. London: Penguin.
4. Michel Foucault, Discipline and Punish: the birth of the prison (Alan Sheridan trans., Pantheon Books 1977) (1975).
5. Michel Foucault, The History of Sexuality: An Introduction (Robert Hurley trans., Vintage Books 1990) (1976).
6. Victor Tadros, Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault in Oxford Journal of Legal Studies, Vol. 18, No. 1 (Spring, 1998), pp. 75-103.

☆......☆☆☆......☆